65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 8 24 FÉVRIER 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

NOTES DE PHILOSOPHIE

SOMMAIRE

1. Marcel MÉRY. *La critique du christianisme chez Renouvier.* — 2. Roger VERNEAUX. *Esquisse d'une théorie de la connaissance. Critique du Néo-Criticisme.* — 3. Henry DUMÉRY. *Blondel et la Religion.* — 4. André MARC. *Dialectique de l'Agir.* — 5. « Doctor Communis » : *Sulle cinque vie di San Tommaso.* — 6. André HAYEN. *L'intentionnel selon S. Thomas.*

I. Marcel MÉRY, agrégé de philosophie, docteur ès-lettres. — **La critique du christianisme chez Renouvier.** — Tome I (1815-1889) ; tome II (1890-1903) ; in-8 de 756 et 518 p. — Paris, Vrin, 1954.

La philosophie de Charles Renouvier a déjà fait l'objet de plusieurs études. Les dernières en date, *L'Idéalisme de Renouvier* et *Renouvier, disciple et critique de Kant* (thèses de R. Verneaux) sont des ouvrages strictement philosophiques. L'ouvrage monumental de M. Marcel MÉRY se tient sur un plan différent : l'aspect religieux de cette philosophie ou plus exactement *La critique du christianisme chez Renouvier*. Nous y trouvons un problème, non d'idées, mais de personne : c'est, si l'on veut, « l'histoire d'une âme ». Histoire combien intéressante et, à certaines pages, captivante ! On reste étonné devant le labeur immense qui a présidé à la découverte patiente d'importantes pièces d'archives et de lettres inédites, à la vérification de textes peu connus, à l'analyse minutieuse d'innombrables documents. Ce travail considérable a permis à M. Méry de nous donner deux gros volumes où sont retracées toutes les positions successives de Renouvier à l'égard du christianisme.

Positions successives, disons-nous, car il est impossible de découvrir, sous-jacente au néocriticisme issu de Kant, une thèse constructive. Dans sa critique du christianisme, Renouvier a fait, au cours de ses positions successives, œuvre plutôt négative et destructive.

Le tome Ier (1815-1889) partage le développement de la pensée de Renouvier en trois périodes. La première (1815-1851) retrace l'enfance, l'adolescence du philosophe, les influences de l'école éclectique de Cousin et du saint-simonisme, jusqu'aux premières critiques du christianisme. Catholique de baptême, chrétiennement élevé au collège Ste Barbe, Charles Renouvier devint cependant, peut-être sous l'influence de son père, un anticlérical militant. En même temps, l'influence de Schopenhauer avait développé en lui une tendance pessimiste, dont le saint-simonisme le libéra pendant un demi-siècle, mais qui explique en grande partie l'attitude du jeune homme devant le christianisme. Partagé entre deux sentiments : immense sensibilité, qui produisit en lui une conscience déchirée mais aussi une réaction salutaire contre les destructions stériles et l'angoisse de la mort, Charles Renouvier ne chercha pas l'évasion de ce monde dans l'au-delà surnaturel, mais voulut se construire à lui-même un nouveau monde : il ne devint pas antireligieux, mais se fit à lui-même une religion qui lui sembla plus cohérente.

Les premières manifestations de cet esprit se trouvent dans ses manuels : *Manuel de Philosophie moderne* (1842), *Manuel de Philosophie ancienne* (1844), *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848), auxquels il faut joindre certains articles anticléricaux parus dans la *Revue du Midi* et la *Revue indépendante*. Citons ici une page qui nous éclairera sur l'orientation de la pensée religieuse de Renouvier vers le milieu du XIXe siècle :

S'il faut se séparer de l' « organisation catholique », c'est qu'elle pèche en trois points : *a*) l'esprit a pris possession de sa liberté, « l'enfant est devenu homme », sa culture lui interdit d'adhérer sincèrement comme Pascal ou Abbadie à la vérité des miracles, des prophéties et de la Révélation, au sens étroit du mot, car la Révélation au sens large s'entend de la méthode historique d'un Vico, d'un Lessing, d'un Saint-Simon : révélation immanente et toujours active de Dieu à l'homme et non des Conciles, qui du dehors forcent notre crédulité. En conséquence, rejet des mystères et de leur interprétation littérale et locale, par exemple de l'Incarnation, de la Passion, de la Vierge. La méthode historique et la loi du progrès sont de rigueur : « Nous ne pouvons nous dire catholiques que si l'on assemblait demain un concile où fût représentée la pensée moderne » et non un « esprit mort » ; *b*) le catholicisme manque d'une explication assez scientifique de la vie et du monde. Il nie la vie infinie, conçoit par anthropomorphisme la création à un moment donné, la chute du premier homme à un moment donné, comme si notre vie éternelle dépendait d'une épreuve unique. Les dogmes du péché originel et de l'éternité des peines ne résistent pas aux théories grecques de la métempsycose, ni à la géologie des mondes infinis ; *c*) enfin, moralement et politiquement, l'ascèse chrétienne nous étouffe, nous sépare du monde. Soucieuse du salut personnel, elle nous détache de la patrie, de la famille et de nous-mêmes. Encore si la vie future représentait des conditions analogues aux nôtres ! La dévotion et le gouvernement dévôt méconnaissent l'ordre social, se résignent aux misères comme aux hérésies. Le renouveau théologique ne peut incomber qu'à un esprit libre d'apôtres laïques et non au clergé catholique, ni au clergé protestant (p. 121).

La critique du christianisme se poursuit aussi dure dans la période suivante (1851-1869). Toutefois, une sorte de conversion s'opère dans l'esprit de Renouvier. Renouvier n'est pas athée ; son Dieu est personnel : « Sa personnalité semble nous être indiquée comme la conclusion attendue et le couronnement presque nécessaire des probabilités de la raison pratique » (*Deuxième Essais*, t. III, p. 246). Mais la prudence même de ces formules indique qu'il ne faut pas nous faire illusion sur la « personnalité divine » ; il ne s'agit encore que de « déterminer les probabilités morales d'une foi philosophique ». Cette foi philosophique ne saurait s'accommoder du dogme de la Trinité, « double produit de la mythologie grecque et de la mythologie judaïque » (p. 216). Quant à la personnalité divine, Renouvier s'attaque encore aux conceptions trop précises : ses polémiques toutefois ne tendent à aucun nihilisme ; elles réservent simplement sa liberté. On le constate en consultant les textes de Renouvier sur le christianisme et les origines humaines. La critique des origines, si ferme soit-elle devant ce qu'il appelle excès ou illusions, n'a pu bannir la pensée de l'action divine. Mais jusqu'à quel point subsistera cette pensée dans l'idée religieuse et chrétienne ? Sur le plan moral, déjà, Renouvier, qui se pose en défenseur du plus grand bien, la liberté, redoutera le christianisme « trop souvent ennemi de la liberté », ne serait-ce que par ses systèmes sur la grâce.

Cette attitude négative — n'est-elle pas essentielle au néocriticisme appliqué au christianisme ? — explique que finalement Renouvier, dans une troisième période (1870-1889), fera front commun avec les protestants. Mais, à l'inverse des pasteurs, il s'achemine de la philosophie vers la théologie et, gardant au milieu des question théologiques sa rigueur philosophique, il échappe à la déliquescence du protestantisme libéral et sentimental. Deux traits lui semblent essentiels dans l'apport chrétien : la personne même du Christ et la notion de péché. Cinq *Dialogues* marquent ce tournant :

> Nous sommes au seuil du grand acte de foi philosophique qui aura pour objet le Dieu unique et créateur. L'heure approche de la coïncidence avec la foi religieuse. Ce qui a fait justement l'intérêt de toutes ces longues discussions, c'est de mettre en évidence l'orientation dogmatique de Renouvier... Parti de préoccupations politico-confessionnelles, d'une double lutte contre la religion extérieure de Rome et contre l'irréligion opiniâtre et « froide » du pur rationalisme, sa ferveur d'apôtre l'a rangé dans le camp du protestantisme, seule religion d'intériorité et de « liberté »... Le philosophe s'éloigne de plus en plus des « avocats du diable », mais sans partager toute la foi du bon ange... Un travail de classement s'impose (p. 566-567).

M. Méry nous fait assister à ce travail de classement en étudiant la « conversion » de Renouvier à l'idée de créateur ; mais ce sont les raisons morales qui fonderont et affermiront ici les certitudes.

Nous ne pouvons suivre les minutieuses analyses de l'auteur, mettant en relief dans la dernière partie du premier tome ces deux aspects d'une pensée toujours en mouvement. Il est temps d'arriver au contenu du tome II, moins considérable que le précédent, mais plus intéressant pour le théologien — nous disons bien : le théologien — catholique. C'est l'œuvre de la fin de la vie de Renouvier (1890-1903).

La « critique de la cosmogonie judéo-chrétienne », avec l'analyse du double récit de la création et du récit de la chute donne à Renouvier l'occasion de passer en revue les anciennes religions orientales, et de montrer comment leurs différents courants contradictoires représentaient une décadence religieuse que seul pouvait arrêter le christianisme fort de l'héritage moral hérité du judaïsme. Mais, que valent les religions révélées ou prétendues telles ? — « Révélation religieuse » d'époque tertiaire, le bouddhisme entend se passer d'un Dieu personnel et juste ; mais il ne sépare pas la douleur de l'existence et finalement ne saurait conserver « une existence à laquelle ne convient aucun des attributs de l'existence ». L'idée originaire du « nirvana » ne comportait pas de retour à notre mode actuel de vie, pas d'immortalité. Au contraire, l'hébraïsme après les Macchabées, l'islamisme et surtout le christianisme, partant de la même expérience du monde mauvais, l'ont idéalisé dans un cadre nouveau. Le « christianisme primitif » en particulier « est une religion d'amour et de vie », tandis qu'à la tradition des Indous manquait « la doctrine de la création, du paradis et de la chute de l'homme ». Aussi n'ont-ils pu « imaginer que la cessation d'existence » (p. 96).

Ne croyons pas cependant que la supériorité reconnue au « christianisme » primitif rapproche Renouvier du catholicisme. Le christianisme primitif, c'est celui de Jésus et de S. Paul. Mais ce n'est plus Jésus, Dieu et Fils de Dieu. C'est à travers les conceptions de Renan qu'est esquissé le portrait du Christ. Comment d'ailleurs se fier aux évangiles, dont la *Vie de Jésus* a établi les « divergences », sinon les « contradictions » ? Voici le fond du thème :

> L'homme non cultivé a besoin de fictions pour exprimer des vérités qui le dépassent, et à travers ces miracles fictifs, il est possible de dégager un ensemble de faits probables... Sans doute, il ne s'agit pas de prendre à la lettre la résurrection et l'ascension du Christ, mais d'observer comment la foi élève son objet à un niveau où l'expérience ne saurait plus la contredire. En tant que telles, nous devons la respecter, car « elle est l'incontestable fond du mystère chrétien. » Les disciples ne pouvaient pas ne pas désirer que leur Maître survive : ce désir mérite nos égards...
>
> Les simples miracles, tels que les présentent les synoptiques, se refusent aux orchestrations de la dialectique hégélienne : en citant une page de Strauss (*Philosophie analytique de l'Histoire*, t. II, p. 752), Renouvier montre, en effet, qu'en identifiant l'homme-Dieu à l'Absolu manifesté, cette christologie n'a eu pour résultat que de convaincre de sa non-existence. Une philosophie analytique des évangiles, en supprimant « les éléments miraculeux », sauvegarde au contraire le « *fait* de la vie, de la mort et de la doctrine d'un Jésus de Nazareth », sans prétendre démêler les croyances traditionnelles qui n'en dépendent pas (p. 134-135).

On sent ici l'influence de Reuss, dans son *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique*. Avec l'interprétation qu'il fait de S. Paul, Renouvier accentue encore son rationalisme religieux. Le Messie que prêche Paul serait un homme supérieur et surnaturel, mais un homme et nullement un concept : il peut être dit notre frère pre-

mier-né et notre intercesseur auprès de Dieu. La vocation du Messie remonte cependant aux origines et confirme le plan du Créateur sur les créatures, et c'est dans cette perspective que Paul élucide les notions de justice, de loi et de péché, et les vues eschatologiques sur le sort des bons et des méchants, prédestination, ciel et enfer. Mais, sur le terrain doctrinal, force est à Renouvier d'abandonner S. Paul quand, dans les dernières épîtres, celui-ci paraît ne plus concevoir la parousie comme prochaine et, mû par un souci pratique, recourir à l'institution d'une Eglise. Nous voici en plein modernisme !

C'est qu'en effet, après S. Paul, les déviations commencent. Elles commencent avec l'Apocalypse, la Première de Pierre, l'Epître aux Hébreux ; mais c'est Jean, avec le prologue de IV[e] évangile qui consacre la déviation, non pas en proposant une doctrine du salut différente, mais en excluant l'idée du Christ-créature, en rapportant au *Logos* la création. A partir de cette « personnification » d'un attribut divin, comportant un arrière-fond de consubstantialité, l'orthodoxie catholique s'engagea dans une voie inextricable : on tomba dans « le *dualisme* de la divinité une », en attendant la Trinité :

S'en tenir à l'unité de substance et à la pluralité des personnes ne résolvait pas le problème et, si l'on cherchait à comprendre les personnes comme des « fonctions psychiques », on passait pour hérétique. On conserva donc, avec Augustin, l'unité de substance, et des personnes égales on ne sut rien dire, qu'il s'agît du Père ou du Fils ou du Saint-Esprit. Le moindre essai de précision conduisait à des théories ridicules et suspectes, comme la souffrance du Père ou le sacrifice du Fils ordonné au Fils par le Fils lui-même, égal à son Père. Renouvier n'entre pas encore dans le détail des controverses. Ce spectacle anticipé lui suffit par rapport au messianisme de Paul, pour fonder son reproche à Jean : c'est lui qui a permis « cette grande aberration de la raison qui s'appela l'orthodoxie » (*Philosophie analytique de l'histoire*, t. II, p. 542). Dans Méry, t. II, p. 177.

On voit en quel sens va s'orienter notre philosophe. Selon lui, c'est dans la lutte contre les hypothèses cosmiques de la gnose que se construit l'orthodoxie ; elle se construira également dans la lutte contre le manichéisme et l'origénisme. En se « cristallisant », la dogmatique chrétienne a empêché la civilisation de l'Occident de sombrer dans un mysticisme, une doctrine émanatiste, une morale ascétique de type néoplatonicien : mais ces hérésies ont affermi l'idée de création et consacré sa valeur morale. La lutte entre le pélagianisme et l'augustinisme a rendu service, car quel que soit le manque de capacité philosophique de Pélage et le manque de mesure d'Augustin, la controverse attira l'attention sur la doctrine de la chute, caractéristique du christianisme, et sur les questions corrélatives : liberté, grâce, prédestination, plan de la Providence et fin de l'homme. Etape décisive de l'histoire des dogmes, dans laquelle Renouvier entend faire le tri des vérités et des fictions. La vraie théologie est née depuis l'augustinisme. Mais sa tâche n'est pas terminée : le XVI[e] et le XVII[e] siècles feront écho au IV[e]. En attendant, la scolastique jouera son rôle, en suscitant un effort intellectualiste dans la foi catholique. Plusieurs noms sont en vedette, dont Renouvier apprécie l'importance : Bérenger de Tours, en raison de sa doctrine eucharistique où la présence du Christ est purement idéale et mystique : Abélard que Bernard de Clairvaux accuse de faire revivre Arius, Nestorius, Pélage ; Scot Erigène, Amaury de Chartres, David de Dinan, Avicébron et Averroès, qui se rejoignent en versant dans l'émanatisme. Si Renouvier cite les grands noms d'Alexandre de Halès, d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin, on ne sait s'il en parle en bonne ou en mauvaise part : il entre toujours des réserves dans son appréciation à leur sujet. Mais c'est avec complaisance qu'il s'arrête à Occam et aux mystiques, qui s'insurgent contre la puissance ecclésiastique ou se passent de l'autorité. Roger Bacon, Raymond Lulle, Arnaud de Villeneuve s'efforcent de rompre avec l'immobilisme de l'Ecole ; le néoplatonisme de la Renaissance s'affronte avec le néo-aristotélisme : aucune étape de la pensée n'est omise et donne lieu à un aspect nouveau de la critique du christianisme ; puis vient le diptyque de la Réforme et de la Contre-Réforme, qui achève l'exposé des altérations du christianisme :

L'idée principale qui s'en dégage n'est pas seulement défavorable aux catholiques, ni surtout aux jésuites, mais encore aux protestants... Assurément, la révolte rétablit un pluralisme ecclésiastique, mais la logique attendait autre chose d'une religion de liberté. Sans jouer sur les mots, on pourrait dire qu'elle exigeait l'entière liberté de religion, ou plus exactement la liberté totale des consciences, en dehors de toute autorité capable d'imposer une foi aux membres d'une assemblée. Il fallait revenir au minimum des premières Eglises, à plus forte raison éviter l'intolérance. Mais l'insuffisance de la cure dogmatique semble bien plus grave. Luther et Calvin ont soutenu le schisme, sans constituer néanmoins une franche hérésie. Ni l'un ni l'autre n'ont repensé le christianisme, de façon à le dépouiller des surcharges johanniques, à retrouver la simplicité de Jésus et de Paul ou le message mosaïque. Faute de cet effort rationnel, le protestantisme patronymique n'a été, lui aussi, qu'un phénomène historique partiel... (p. 245).

L'avenir du christianisme, tel que le rêverait Renouvier, ou plutôt le christianisme de l'avenir, doit s'orienter vers « la religion personnaliste ». Ce personnalisme est la philosophie qui nous apprendrait à vivre et à mourir. Nous n'entrerons pas dans les multiples variations brodées sur ce thème général. Il suffit de l'avoir indiqué.

Mais les quelques traits choisis dans l'immense et consciencieuse étude de M. Méry suffiront à faire saisir l'orientation de la critique de Renouvier. Le christianisme, dans toutes les phases de son histoire et les vicissitudes des controverses, demeure toujours le point de mire de cette critique impitoyable, qui est celle d'une religiosité voyant les choses du dehors et n'apportant en réalité aucune objection que l'exégèse et la théologie catholiques ne connaissent.

Fidèle à sa mission de simple et fidèle analyste de la pensée du philosophe, M. Méry a reconstitué avec un art et une précision remarquables tous les tournants de cette pensée qui n'arrive jamais à se fixer et ne parvient pas à formuler une doctrine précise. C'est sous l'aspect proprement théologique, capable d'intéresser plus spécialement nos lecteurs que nous avons étudié une œuvre, où l'on trouve, discrètement indiqués en note, les ouvrages catho-

liques permettant, sur beaucoup de points, de rectifier les assertions osées de Renouvier et d'y substituer l'authentique doctrine.

* *

II. « Bibliothèque des Archives de Philosophie ». — Roger VERNEAUX, professeur à l'Institut catholique de Paris. — **Esquisse d'une théorie de la connaissance.** *Critique du Néo-criticisme.* — In-8 de 254 p. — Paris, Beauchesne, 1954.

M. l'abbé Verneaux a publié, sur Renouvier, en 1945, deux thèses remarquées : *L'idéalisme de Renouvier* et *Renouvier, disciple et critique de Kant.* A cette époque, l'*Ami*, qui ne pouvait encore reprendre sa publication, n'a pu en faire la recension. Toutefois à plusieurs reprises déjà, nos lecteurs avaient pris contact avec M. V., notamment (1937, p. 612, 627) à l'occasion de son étude *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français* (1950, p. 358). *Leçons sur l'existentialisme.*

Les « Archives de Philosophie » viennent de s'enrichir d'un nouvel ouvrage du même auteur : c'est encore Renouvier qui en fait le thème. Il ne s'agit plus d'exposer sa pensée, mais bien de la critiquer et, par delà cette critique, de restaurer la théorie de la connaissance, c'est-à-dire de montrer la possibilité d'atteindre une vérité objective.

L'ouvrage se divise en deux parties. La première, « Théorie de la représentation » est une propédeutique à la critique de la connaissance. L'inanité de certains à priorisme de Renouvier y est dénoncée : « connaître n'est que poser des relations », ou bien encore « penser, c'est conditionner ». Renouvier veut écarter toute espèce de « réalisme absolutiste », qui atteindrait, par delà les phénomènes, la substance elle-même. Ecartant ce fantôme de l'Absolu, il tombe dans le relatif au point d'identifier existence et relation. Mais le phénoménisme peut-il supprimer l'existence d'une cause qui est précisément la raison d'être de l'effet ? Ainsi l'existence n'est pas identique à la relation et « le phénoménisme admet et même appelle l'idée de substances comme d'êtres ayant une certaine plénitude d'existence ; et, si le relativisme n'est pas lui-même un absolu, mais n'a de sens que par référence à l'être, une interprétation réaliste du « point de vue du connaître » s'impose en conclusion » (p 50).

C'est là le point de départ. Après avoir dégagé dans la connaissance la part de l'expérience (matière) et celle de l'a priorisme (forme), on se demande si la conscience, phénomène primordial au point de départ de toute connaissance, n'est qu'une forme de la relation, ou si, en tant que conscience réfléchie, c'est-à-dire intellectuelle, elle n'atteint pas, à sa façon, le singulier concret que la réflexion a justement pour effet de mettre en lumière ? Pour Renouvier, une telle conscience réfléchie n'existe pas et dès lors, la conscience est le « théâtre » où paraît le monde : supprimez la conscience, le monde disparaît, ou, pour parler plus exactement, le monde connu n'est qu'un état de conscience. Affirmation contestable, car « si les choses ont un acte propre d'existence, elles ne dépendent que des causes qui le leur confèrent ; le fait qu'elles soient perçues leur reste étranger, et elles subsistent en l'absence de tout observateur humain » (p. 97).

Il reste encore à suivre Renouvier dans une conclusion positive de son idéalisme : si, en partant du principe de la relativité, les choses, purs phénomènes, n'existent qu'en apparaissant à quelqu'un, il suit que la conscience est le fondement universel et dernier de l'être. Faut-il restaurer un nouveau *monadisme ?* V. a peu de sympathie pour « une hypothèse métaphysique faiblement motivée par la raison et sans rapport avec les faits... et pleine de difficultés pour la théorie de la connaissance » (p. 107).

Toute invite, conclut-il, à condamner le rajeunissement de la *monadologie* qu'a tenté Renouvier, et plus profondément à rejeter le *principe de l'idéalisme* qu'il a donné comme pivot à sa théorie de la connaissance.

Certes, *la conscience* est essentielle au sujet connaissant : il ignorerait sans elle qu'il connaît et, par conséquent, il ne connaîtrait pas. D'autre part, le monde comporte assurément *des consciences* que nous concevons sur le modèle de la nôtre. Mais tout être n'est pas nécessairement conscient, car dire exister, ce n'est pas dire connaître, encore moins se connaître ; et, d'autre part, la connaissance transcende la subjectivité du vécu, qui fait l'objet de la conscience et saisit autre chose que soi-même.

Il apparaît donc, en définitive, que le relativisme absolu doit être abandonné. Qu'on l'envisage dans l'abstrait ou dans le concret, il a toujours et partout le même inconvénient : celui de rendre impossible la connaissance qu'il avait pour mission d'expliquer (p. 113).

Avant d'aborder la seconde partie de son étude, « Théorie de la certitude », notre auteur précise les trois points auxquels, nonobstant la multiplicité des idées qui s'y entrecroisent, la doctrine de Renouvier peut se résumer : *conception du jugement*, conception « volontariste », détachant l'affirmation de l'intelligence pour la rattacher à la volonté parce qu'elle est un acte ; *réduction de la certitude* à la croyance par la réfutation du dogmatisme de l'évidence ; libre affirmation du libre-arbitre, *auto-position de la liberté.*

Le premier thème relève de la psychologie. Ce sont les opérations de l'esprit qu'implique un jugement : abstraction, généralisation, spécification, jugement enfin, dont l'élément essentiel est l'affirmation, soit spontanée, soit réfléchie. Cette affirmation est-elle acte de l'intelligence ou acte de la volonté ? Acte de volonté, déclare Renouvier : car, en fin de compte, si l'on affirme, c'est parce qu'on le veut, parce qu'on *se détermine* à juger. — Qu'il y ait, dans le jugement, intervention de la volonté et parfois intervention directe, nul ne le nie. Mais on ne saurait en tirer la conséquence que le jugement est un acte qu'il faut rapporter à la volonté comme à son sujet. L'analyse de la notion de vérité, « conformité de la pensée à l'être », fait ressortir le caractère essentiellement intellectuel du jugement. Affirmation n'est pas décision : c'est un fait qu'il y a des jugements nécessaires, déterminés par une évidence ; et, de plus, pour que soit réalisée la conformité qu'est la vérité, il faut « une intention de conformation » qui fasse passer dans l'ordre de l'être la possibilité entrevue de vérité. Autrement dit,

la vérité résulte d'un acte qui *pose une relation pensée*, parallèle au réel, *comme réelle*, car c'est seulement ainsi que s'établit le contact entre le cosmos idéal et le monde réel. Mais l'acte d'absolue position d'une relation, l'acte par lequel elle se trouve posée comme

être, comme « en soi », ce n'est pas autre chose précisément que l'affirmation.

L'affirmation apparaît ainsi comme un acte intellectuel, et même comme l'acte intellectuel par excellence. Ce n'est pas le seul, il est même en un sens secondaire, puisqu'il suppose la représentation d'une relation sans laquelle il serait dénué de sens. Mais il est pourtant principal, parce que la fonction propre, la vie même de l'intelligence, est de connaître la vérité, et qu'elle n'y atteint qu'en jugeant (p. 149-150).

Mais nous nous trouvons devant deux instances de Renouvier : pour lui, il n'y a pas d'évidence contraignante ; toute certitude est donc une croyance libre, personnelle. Retour au volontarisme... ou au scepticisme. Analysant finement et impitoyablement le processus des arguments de Renouvier, V. montre le peu de solidité des bases que ce philosophe donne à sa théorie de la croyance : rien n'oblige à entrer dans la voie du *fidéisme* (présenté comme synonyme de *criticisme*), toute certitude étant réduite au rang de croyance libre et personnelle. Sur certains points où le doute spéculatif n'est pas possible, il est inutile de recourir à une intervention directe et immédiate de la volonté : un effort indirect et lointain dirigera l'attention, l'appliquera à l'objet et rendra possible l'aperception de la vérité. Tout jugement n'est donc pas, comme le prétend Renouvier, « une option arbitraire ». Mais on n'est encore ici qu'au seuil de la controverse ; il faudrait la suivre dans tous les méandres d'une critique subtile et serrée de la croyance, telle que la conçoit Renouvier par opposition à l'évidence et à la science. L'affirmation fondamentale du philosophe peut se résumer ainsi : « toute affirmation est croyance, parce qu'elle se fonde sur la *pratique* et suppose une intervention *directe* de la *volonté* » (p. 183). Deux contre-affirmations de V. remettent toutes choses au point :

D'une part, sans doute,

la pratique apporte aux certitudes épreuve et vérification. Mais il suffit de serrer un peu cette idée pour la voir non seulement se distinguer du criticisme, mais s'y opposer formellement. En effet, l'intelligence seule est en mesure de tirer parti des enseignements de l'expérience. Allons même plus loin : il n'y a d'*enseignement* que *pour une intelligence* aux aguets, qui cherche à s'éclairer. La pratique en elle-même ne comporte rien de ce genre, ni vérité, ni évidence, rien qui puisse légitimer ou ruiner une certitude. Elle est, elle est telle ou telle, elle réussit ou elle échoue, rien de plus. Si elle contient quelque enseignement ce n'est qu'en puissance, ou plus exactement sous forme de possibilité conditionnelle, à savoir si une intelligence en tire parti pour s'éclairer (p. 191).

L'intervention de la volonté trouverait un argument dans des cas analogues au pari de Pascal. — Mais, déclare fort pertinemment M. V., « il faut voir clair » ! Le choix n'est jamais aveugle et l'intelligence y pourvoit elle-même. En effet, dans l'ignorance de la vérité, on choisit, nous dit-on, le parti le plus *avantageux*. Mais encore faut-il « juger » de l'avantage, de sorte qu'ainsi on restitue la vérité, transposée, mais intacte :

On voit, non pas sans doute la vérité du postulat, mais tout de même une vérité : celle de l'avantage que présente le postulat. Ainsi l'on juge *par raison théorique* quoiqu'*en matière pratique*. Autrement dit, si l'on démontre que le bien de l'homme est dans l'ordre moral, on démontre par le fait même qu'il doit le vouloir. Mais par le fait même aussi l'intelligence est rétablie dans sa prééminence : l'on veut un bien connu comme tel parce qu'on le connaît comme tel.

Enfin, l'affirmation d'où résulte la croyance — certitude, selon Renouvier — serait-elle un acte relevant de la seule liberté ? Auquel cas, nous resterions dans la ligne du volontarisme. — Il n'est pas question de discuter ici le fait de la liberté. Mais, que l'homme soit libre, cela n'implique pas que toutes ses fonctions soient libres : quantité de fonctions somatiques échappent à notre liberté. Or

les fonctions de connaissance appartiennent à cette catégorie ; elles ont quelque chose d'impersonnel, elles échappent pour une part à notre volonté. On peut appliquer ou refuser son attention, mais il ne suffit pas de se rendre attentif pour comprendre, et si l'on comprend un axiome ou une démonstration, on ne peut faire autrement que d'en apercevoir la vérité ; l'évidence présente nécessite l'assentiment intérieur... La thèse de la liberté, chez Renouvier, est solidaire de sa théorie de la croyance et elle tombe avec elle... (p. 243).

On s'est efforcé ici de fixer les grands traits de la réfutation qu'avec une remarquable maîtrise. V. a développée dans les 250 pages de son étude : mais c'est surtout la reconstruction philosophique de la théorie de la connaissance qu'il faut ici retenir : elle montre qu'aucun argument du néocriticisme n'est invulnérable mais que, bien au contraire, les objections qu'on y trouve peuvent être le point de départ, pour un philosophe sérieux, d'un retour à la vérité.

* *

III. Henry Duméry. — **Blondel et la Religion.** *Essai critique sur la « lettre » de 1896.* — In-8 de 118 p. Paris, *P. U. F.* 1954.

M. l'abbé Duméry, blondélien fervent, veut ici justifier la position de Blondel à l'égard du surnaturel, dont l'auteur de la « Lettre sur l'apologétique » semblait avoir proclamé, au regard même de la philosophie, la « nécessité ».

« Jamais Blondel n'a réclamé pour la philosophie une perspicacité de ce genre, qui serait la pire des naturalisations du surnaturel » (p. 49). Mais le philosophe moderne vient après des siècles de christianisme et c'est parce qu'il respire au sein d'une civilisation pénétrée d'influences et de notions chrétiennes, qu'il a l'idée du surnaturel. Ce n'est pas la philosophie qui la lui fait découvrir ; mais, une fois découverte par l'intermédiaire de la religion, question de fait,

l'action, inachevable dans l'ordre naturel, impose de rechercher si une solution d'un autre ordre pourrait réussir là où les solutions naturalistes échouent. C'est là comme une dernière chance à courir. Il faut la courir délibérément, consciemment, *inévitablement*. Pour quoi cela ? Parce que l'impossibilité pour l'action de se contenter d'aucun salut purement humain peut être un indice que quelque chose en elle répond secrètement par avance à une intervention supra-humaine (p. 55).

Ici intervient la « métaphysique de l'insuffisance ». Cette insuffisance, la théologie catholique la connaît bien : l'expérience de notre nature déchue nous fait constater notre indigence en face de nos devoirs même simplement d'ordre naturel. C'est le procédé employé par S. Thomas dans la

I^{a}-II^{ae} pour prouver la nécessité de la grâce. Cette indigence, cette insuffisance, dans la pensée de Blondel se transforme en « exigence », mais en exigence hypothétique. Hypothèse d'un surnaturel connu par la religion, mais dont le philosophe doit montrer qu'il « fait partie de droit de l'ordre intelligible qui constitue le déterminisme de l'action » (p. 77).

En effet,

il arrive un moment où l'action s'aperçoit qu'elle ne trouvera jamais son équilibre dans l'ordre naturel. Non que celui-ci ne lui apporte rien de valable ; au contraire, tout ce qu'elle y rencontre et tout ce qu'elle y produit est pour elle un gain précieux, mais insuffisant. Rien de plus révélateur à cet égard que la façon dont l'action s'empare des biens successifs qu'on lui présente : ce n'est pas eux qu'elle cherche et qu'elle attend ; il est plus exact de dire qu'elle se cherche en eux et qu'elle s'attend à y retrouver son image ; elle les accueille donc ; mais, pour s'y fixer et s'y borner il faut les majorer ; autrement, elle les utilise et aussitôt les dépasse, en les tenant pour relatifs (p. 58-59).

On pourrait rapprocher cette analyse de la question 2 de la I^{a}-II^{ae}, tout en observant que S. Thomas ne s'avance pas avec la même assurance que Blondel vers le surnaturel, même connu par la révélation. Au fond, la réserve que nous avons formulée (*Ami*, 1951) demeure toujours valable : « Malgré les réels progrès de la pensée de Blondel et surtout les heureuses mises au point de ses admirateurs, il reste encore bien des imprécisions sur les rapports du naturel et du surnaturel, imprécisions provenant d'une part de ce qu'il faut entendre, dans l'ordre actuel de la Providence, par nature et exigence de la nature, d'autre part de l'idée d'un surnaturel qui ne trouve la plupart du temps qu'une traduction bien inconsistante dans le langage blondélien. »

M. Duméry reconnaît expressément les lacunes du langage de Blondel, tout particulièrement au sujet de l' « exigence » du surnaturel. Plus habitué que le philosophe de l'*Action* aux précisions du langage théologique, il s'est efforcé de montrer la cohérence de la pensée blondélienne avec elle-même sous des revêtements divers et parfois disparates, ainsi que sa conformité avec la doctrine reçue dans l'Eglise. Il est difficile de réussir pleinement dans cette démonstration ; néanmoins l'essai de M. Duméry mérite de retenir l'attention des théologiens.

* *

IV. André Marc. — **Dialectique de l'Agir.** — In-8 de 590 p., 2400 fr. — Paris, Lyon, Vitte, 1954.

Ce volume achève une trilogie, dont l'ensemble forme un tout parfaitement cohérent. Un premier ouvrage, *La Psychologie réflexive* (*Ami*, 1950, p. 357) a montré comment la psychologie thomiste, du moins en ce qu'elle a de profond et de réfléchi, peut encore être dégagée de nombreux exposés de psychologie contemporaine. Elle a été suivie de *La Dialectique de l'Affirmation* (*Ami*, 1952, p. 617), véritable ontologie où l'on retrouve également les thèses fondamentales du thomisme, même en certains aspects des philosophies réalistes modernes. Le troisième volume, *Dialectique de l'Agir* couronne aujourd'hui l'œuvre en présentant une morale où, tout en raisonnant en philosophe, l'auteur ne veut ignorer aucun des droits du théologien. Aussi, dès l'abord, faut-il affirmer que cette nouvelle étude apporte une contribution précieuse aux enseignements des deux domaines.

Trois parties : la *finalité*, l'*obligation morale*, la *personne morale*.

a) Comment concevoir la fin dernière de l'homme ? La notion n'en peut être acquise qu'à la condition d'unifier les activités humaines vers un but, qui se retrouve unique sous toutes les fins particulières déterminées :

Toutes les fins déterminées... sont tels et tels êtres, parce qu'elles ne sont pas l'être. De leur opposition mutuelle ainsi que de leur contraste avec l'être comme tel il vient qu'elles peuvent être, pour notre liberté des motifs légitimes, non des motifs contraignants. A leur égard, nous sommes maîtres de nos décisions. Comme nous reconnaissons en toutes quelque chose d'attrayant, nous ne sommes emportés fatalement par aucune. Le mouvement de notre désir, qui doit être justifié, ne trouve pas en elles d'explication suffisante. Concluons-en que, puisqu'elles éveillent nos désirs, sans qu'aucune s'égale jamais à l'amplitude de notre puissance de désirer, elles sont de soi subordonnées ou conditionnées ; comme aucune ne peut combler le désir, dont le souhait est pourtant d'être, tôt ou tard, au comble de ses rêves, elles sont toutes autant de raisons insuffisantes de l'ébranlement qui nous porte vers elles. Ce qui vaut de chacune vaut aussi bien de leur ensemble, qui reste forcément limité. Comme le désir, qui veut être apaisé, ne peut se porter seulement à ce qui ne peut le rassasier, il faut absolument que ces fins secondaires n'agissent sur lui qu'en dépendance d'une même fin suprême dont elles dérivent et qui soit par essence la totalité du désirable qu'elles ne sont que par participation (p. 80-81).

Cette fin suprême, c'est l'être comme tel, objet formel de notre esprit, vrai en regard de l'intelligence, bien par rapport à la volonté. Mais notre esprit et ses facultés, par le fait de leur limitation, s'opposent à l'être comme tel, en tant qu'idée universelle où ils sont enveloppés. Si la béatitude n'est que dans le bien plénier, elle ne peut être en eux en vertu de leur nature bornée. Elle doit inclure tous les biens selon leur hiérarchie, mais en les dépassant, comme leur principe supérieur d'unité.

Le philosophe peut-il démontrer que ce bien plénier doit être placé en Dieu ? M. estime la preuve possible, et ici encore il se rencontre avec S. Thomas et ses meilleurs interprètes. C'est l'argument eudémonologique, dont il défend la valeur contre les objections du P. Manser, avec cependant une précision :

... nous ne prétendons pas qu'en réfléchissant à sa tendance au bonheur tout homme en vienne, de fait, explicitement à désirer Dieu... Ce n'est qu'une fois élaborée la connaissance explicite de Dieu, comme être existant, qu'il s'agira d'étudier et de gouverner le comportement de notre désir vers lui, de façon qu'il aboutisse à son plein épanouissement (p. 177).

On sait la position de la théologie catholique relativement à l'essence de la béatitude ; l'acte béatifiant placé par S. Thomas dans la vision ; par Scot, dans l'amour et la jouissance ; Suarez unissant les deux thèses, en faisant de la béatitude l'acte des deux facultés, intelligence et volonté, simultanément. M. accepte cette synthèse de l'intellectualisme et du volontarisme. Mais la question se pose : le désir de voir Dieu peut-il naturellement exister dans l'âme humaine, sans le secours

de la grâce ? Notre auteur n'ignore aucune des controverses qui, depuis plusieurs siècles, ont cherché à préciser la pensée de S. Thomas, exprimée dans la Iª-IIªᵉ, q. 3, a. 8. Il faudrait ici citer *in extenso* les formules nuancées dans lesquelles M. enveloppe sa position personnelle ; citons-en du moins quelques traits expressifs :

C'est l'idée que nous nous formons de Dieu, c'est l'affirmation de son existence qui déclanchent en nous la curiosité pour la développer logiquement, naturellement, jusqu'au désir de le voir... Si Dieu nous crée parce qu'Il nous connaît et nous aime, pour que nous le connaissions et l'aimions, il est, au moins autant que nous, responsable de notre désir de le voir, ...ainsi que de ses possibilités de réussite. Cela permet de mieux pénétrer comment il n'est pas possible qu'un tel désir soit impossible...

Ce qui fonde notre possibilité de voir Dieu, ce n'est pas notre seule nature humaine, comme le croient ceux qui lisent dans la nature même une vraie finalité surnaturelle ; ce n'est pas non plus, à l'inverse, l'homme supposé élevé à l'état surnaturel, comme le croient Cajétan et ses disciples ; c'est l'homme dans sa nature, mais conjoint à Dieu. Sous le truchement de la représentation bien imparfaite que nous en avons, Dieu entre, par définition, dans les perspectives de l'argumentation à titre de réalité existante. Cette remarque est capitale, parce que Dieu est ainsi introduit comme capable d'intervenir éventuellement dans l'ordre historique ontologique, afin de conduire à son terme ce désir (p. 257-58).

b) La seconde partie étudie l'obligation morale. De tous les philosophes qui ont approfondi l'idée de moralité, il est tout naturel que « Le Devoir » de Le Senne ait retenu plus longuement l'attention de M. Mais c'est sa pensée personnelle qui nous intéresse ici : il veut « établir la moralité, de façon qu'elle puisse s'achever dans la religion authentique » (p. 299). C'est en analysant les éléments de l'acte humain, intelligence et volonté, connaissance et amour, que nous saisissons le vrai caractère de la moralité :

Pour que la *responsabilité morale* puisse être engagée, plusieurs conditions sont nécessaires : la connaissance de l'objet de l'acte et de ses circonstances caractéristiques ; l'*advertance* aux lois de la morale, afin qu'il puisse y avoir *délibération* ; le *consentement* volontaire et libre, qui constitue l'achèvement indispensable d'une activité capable d'engager la responsabilité (p. 307-08).

Sur ce thème simple et classique, M. montre tout d'abord comment les deux facultés, intelligence et volonté se développent réciproquement :

Vouloir la raison, la conscience, la vérité, devient pour la volonté la méthode pour se vouloir et s'épanouir. Devenir consciente est le premier pas pour devenir consciencieuse, parce qu'elle doit être vraie, afin d'être bonne... (p. 308).

Cette influence mutuelle est aussi l'explication de la liberté :

Si nous ne pouvons agir moralement qu'avec jugement, celui-ci doit obligatoirement intervenir dans notre conduite pratique, bien qu'autrement que dans la science, où il est entièrement réglé par les lois du vrai. L'intelligence nous proposera donc la représentation de notre agir, mais sans pouvoir nous l'imposer forcément par elle-même : elle nous présente cet acte comme possible, comme une manière parmi d'autres de réaliser l'idéal du bien. A son propos, l'affirmation reste en suspens. Puisqu'il faut cependant se décider, c'est-à-dire passer de la représentation à l'affirmation, au jugement, à l'assentiment de l'intelligence pour achever la connaissance dans sa ligne propre, et que celle-ci ne le peut seule, ce dernier pas s'accomplira sous l'influence de la volonté qui, pour ses motifs à elle, entraînera l'assentiment de la pensée en préférant tel jugement à d'autres (p. 310).

Nous avons là la réponse thomiste à l'objection du déterminisme psychologique, l'assentiment de la volonté étant commandé par le dernier jugement pratique prépondérant : c'est la volonté qui rend prépondérant ce jugement pratique, et donc tout en sauvegardant ce qui est vrai dans le déterminisme, la liberté, elle aussi, demeure sauve.

Mais c'est en s'ordonnant à la fin dernière que la moralité de nos actes trouve son expression essentielle : lorsque l'action s'achemine vraiment à la fin dernière, elle est dans l'ordre, elle va au but, elle est droite et bonne ; mais elle peut aussi s'opposer à cet acheminement et centrer l'activité humaine sur nous-mêmes et tout ce que nous sommes, en tant que personnes. C'est le péché. Louis Lavelle a bien décrit cette démarche du péché. Nous pouvons en effet, dit-il,

opter entre deux partis différents : ou bien considérer le moi comme le centre du monde et tourner le monde à son usage, ou bien faire du moi le véhicule de l'esprit par lequel le monde tout entier doit être pénétré pour recevoir une signification et une valeur. Tel est le principe suprême dont dérive l'opposition du bien et du mal (*Le mal et la souffrance*, p. 76).

La moralité implique le sentiment du devoir. D'où vient ce sentiment ? L'A. passe en revue les opinions diverses des philosophes à ce sujet, insistant très particulièrement sur l'impératif kantien. Mais sa doctrine se dissocie nettement de celle du philosophe de Kœnigsberg. Nos facultés nous sont données pour développer en nous la recherche de l'idéal du vrai et du bien. Le devoir est donc de « libérer l'intelligence de l'ignorance et de l'inconscience pour la fixer dans le vrai ; d'assurer à la volonté la liberté spirituelle en la fixant dans le bien. » Il s'exprime catégoriquement sur le mode impératif, mais garde néanmoins le ton persuasif de l'optatif, « puisque ce que je me commande est ce qu'inévitablement je me souhaite et ce que je me veux ».

Mais tout n'est pas dit. Le devoir n'a de sens que par rapport à Dieu :

En montrant qu'il jaillit en nous d'une tendance nécessaire, nous sauvegardons notre autonomie et notre spontanéité. Mais, comme il est pour nous un lien, il manifeste en nous une dépendance et, au-dessus de nous, une domination. Il est dès lors requis qu'il apparaisse un principe, selon tous les sens du mot : d'abord, en tant qu'il jaillit de la fin dernière vers laquelle il s'oriente : ensuite, en tant qu'il suppose une origine première dont il découle ; et, dans les deux cas, de telle façon que cette origine première et cette fin dernière coïncident dans un seul et même être, qui soit l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin... Ainsi présent aux deux pôles de notre être, Dieu nous enveloppe et nous maîtrise de toute part (p. 450-51).

Par là se justifie l'union de la morale et de la religion et le devoir du « premier commandement ».

c) L'analyse de la conscience morale, dirigeant ainsi toutes nos activités vers la fin dernière, le Bien suprême, Dieu, montre ce que doit être, au point de vue moral, la véritable personnalité hu-

maine, un épanouissement de la conscience morale. « Par ses actes méritoires, qui la révèlent méritante, la personne morale est constituée dans sa dignité morale authentique, qui la montre comme étant une fin pour soi et non pas un moyen » (p. 534). Mais cette personne morale doit grandir en mérite et en valeur : et cette croissance est réalisée par l'exercice des vertus, vertus cardinales ou morales, dont M. présente une analyse fine et montre les applications dans la vie humaine...

Ainsi se termine ce beau livre, où nous retrouvons toutes les qualités des deux autres qui l'ont préparé : sûreté doctrinale, bienveillante compréhension des théories modernes, information universelle, documentation incomparable. Trente ans de travaux et de recherches ont été nécessaires pour aboutir à ce résultat ! La pensée finale donne à réfléchir à tous ceux qui pourraient tirer quelque suffisance de la science philosophique et théologique qu'ils ont pu acquérir au cours d'une existence déjà longue :

> Quand une vie est déjà nécessaire au philosophe pour donner quelque ampleur et quelque profondeur à sa pensée, une autre serait requise pour que, devenu théologien, il lui procure encore le même développement. C'est peut-être trop pour les forces d'un seul homme...

Leçon à méditer, avec humilité.

* *

V « *Doctor Communis* » : **Sulle cinque vie di San Tommaso.**

« *Doctor Communis* », organe de l'Académie pontificale de S. Thomas d'Aquin, dans son fascicule du premier semestre 1954, a publié d'heureux commentaires « sur les cinq voies de S. Thomas ». Ces cinq voies, on le sait, sont les preuves de l'existence de Dieu proposées dans la *Somme théologique*, Iª, q. 2, a. 3.

La preuve du premier moteur est présentée par dom E. Winance, O.S.B. L'auteur insiste sur le caractère *métaphysique* de la preuve :

> Il ne s'agit pas d'une question de nombre considéré abstraitement, mais d'une série d'éléments concrets d'une certaine nature, en l'occurrence d'une série de mobiles essentiellement tous dépendants ou essentiellement tous insuffisants. Il ne s'agit pas non plus du problème physique du conditionnement des phénomènes, à savoir de la recherche des antécédents du phénomène donné. De ce point de vue, on peut toujours supposer une antériorité temporelle sans commencement : un phénomène n'apparaît que dans un contexte qui le conditionne.
>
> Nous ne nous plaçons donc ni au plan physique, ni au plan mathématique, mais au plan strictement métaphysique.

Chaque mobile est essentiellement incapable de mouvoir sans être mû lui-même, et cela aussi loin qu'on remonte dans la série. Dans sa totalité, la série ne comporte aucun élément qui soit source autosuffisante ; elle n'a rien d'absolu ; il faut donc, pour l'expliquer, en arriver à une cause transcendante à l'ordre du devenir, le « moteur immobile ». Immobile, disons-nous — la remarque est d'importance — non dans le sens que de l'alternative, mouvement ou repos, il soit classé dans la catégorie « repos », mais « dans le sens qu'il dépasse même cette alternative ». N'imaginons pas Dieu sous les traits d'un bouddha qui sommeille !

Pour que la preuve soit complète et démontre l'existence de Dieu, il convient d'apporter les précisions que nous avons trouvées jadis sous la plume de M. Van Steenberghen (voir *Ami*, 1949, p. 404-06). Le savant professeur de Louvain admettrait que la *Prima Via*

> conduisait à une réalité absolue et immuable située au delà du monde sujet au devenir. Mais il posait des questions : cette réalité est-elle une ou plusieurs ? Est-elle finie ou infinie ? Est-elle créatrice ou non créatrice ? Est-elle personnelle ? Il concluait donc à la nécessité d'un prolongement indispensable de la démonstration par les articles ultérieurs de la *Somme*. Il suggérait une utilisation de la question 11 de la *Somme* et nous invitait à une nouvelle déduction qui reviendrait « à montrer que *tous les êtres finis sont* « *mobiles* » et que dès lors, seul l'Etre infini et unique peut être Moteur immobile ou Premier Moteur » (p. 21).

La preuve de la Cause première incréée trouve dans le R. P. Garrigou-Lagrange un interprète autorisé. Mais on souligne avec satisfaction l'ampleur donnée à l'argument :

> Il y a dans le monde des êtres qui arrivent à l'existence, et qui sont doués d'activité, de vie, d'intelligence, de volonté agissante, parfois d'une sainteté rayonnante et féconde. Or, ces êtres arrivés à l'existence *n'ont pu se donner à eux-mêmes l'existence et le principe de leur activité* ; — en outre, ce qui est *plus parfait* ne peut provenir du *moins parfait* comme de sa cause suffisante et efficace : le plus ne sort pas du moins.
>
> Il faut donc qu'il y ait de toute éternité une *Cause première* qui existe par soi et agisse par soi, qui soit la vie même, la sagesse même, la bonté, la sainteté même. Nous l'appelons Dieu (p. 35).

On voit ici le point spécial, rarement touché par les auteurs et que G.-L. a su mettre en relief : les effets *spirituels* manifestant la Cause première plus parfaitement peut-être que les effets inférieurs d'ordre corporel.

L'empirisme d'un Hume ne peut évidemment s'accommoder d'une preuve reposant sur le principe de causalité : l'auteur montre comment les principes thomistes de la connaissance apportent une réfutation péremptoire à la fin de non recevoir des empiristes.

C'est encore un dominicain, le R. P. Umberto Degl'Innocenti, qui défend « la validité de la *Tertia Via* ». Il s'agit de la preuve tirée de la contingence des êtres. Confrontation du texte de la *Somme théologique* et de celui de la *Somme contre les Gentils*, étude minutieuse de chaque phrase de ce texte, progrès réalisés dans la pensée même de S. Thomas, du texte de la jeunesse au texte de l'âge mûr, ces constatations préalables permettent à l'auteur d'éliminer certaines interprétations qui lui paraissent moins conformes à l'argumentation du Docteur angélique : cette argumentation lui semble comporter, non deux moments (du contingent, passage au nécessaire), mais trois : le corruptible, le nécessaire « *ab alio* » et le nécessaire « *per se* ».

On sait que la *Quarta Via* est l'argument dont la valeur démonstrative est peut-être la plus discutée. C'est, on le sait, l'argument hénologique, s'élevant de la multiplicité à l'unité, du composé au simple. Le R. P. Fabro, C.P.S. lui consacre une assez longue dissertation, où l'on trouvera — florilège utile — les textes convergents de l'Angélique Docteur. Trois principes commandent l'argumenta-

tion : principe de l'émergence métaphysique de l'acte de l'être ; principe de la perfection séparée ; principe de la participation ; trois principes qui, en réalité, n'en font qu'un et dont l'analyse manifeste la valeur de la *quarta Via* : « Il existe des êtres par participation ; il doit donc exister l'Etre par essence qui est Dieu, comme cause première de toute réalité » (p. 89). Une telle argumentation, déclare sans hésitation F., suppose la distinction réelle, dans les êtres créés, entre l'essence et l'existence : vérité fondamentale en la présente question. Mais l'étude de F. est à lire, moins pour le commentaire de la *quarta via* que pour l'exposé de la forte synthèse réalisée par S. Thomas entre les principes authentiquement aristotéliciens et les conceptions néoplatoniciennes, telles que l'Angélique Docteur les a adaptées à la pensée chrétienne dans son commentaire du *De causis*, et ailleurs.

Enfin Mgr Parente a su mettre en bon relief la signification et la valeur démonstrative de la *quinta via*, l'argument des causes finales. La thèse de la finalité a eu, dans l'enseignement du saint Docteur, une genèse dont P. marque pas à pas le développement : ici encore comparaison du texte de la *Somme contre les Gentils* (I, 13) et du texte de la *Somme théologique*. Dans le premier, on argumente de l'ordre qui, dans les choses les plus contraires, indique cependant une fin déterminée, pour conclure à l'existence d'un Etre qui gouverne le monde ; dans le second, l'argument part des choses matérielles qui, opérant selon des lois constantes, montrent leur tendance à réaliser leur plus grand bien, c'est-à-dire à poursuivre intentionnellement une fin ; ce qui révèle une Intelligence, existant au-dessus de tout être. Cette Intelligence est Dieu. Bien des objections ont été formulées contre cette preuve, par Descartes, Kant, Le Roy, l'évolutionnisme matérialiste : le savant professeur fournit succinctement les éléments métaphysiques permettant de résoudre ces difficultés.

Dans la présentation du fascicule de « Doctor Communis », le R. P. Boyer rappelle opportunément le discours prononcé par S. S. Pie XII sur « les preuves de l'existence de Dieu à la lumière de la science moderne », discours prononcé le 22 novembre 1951 devant les membres de la « Semaine d'étude des problèmes de microséismes ». Parlant des « cinq voies » de S. Thomas, le Saint-Père rappelle qu'elles offrent un rapide et sûr itinéraire de l'esprit vers Dieu. Il ne saurait être question de résumer ici cet admirable discours, indiqué d'un mot dans l'*Ami* (1952, p. 411), mais dont le texte intégral a été reproduit (trad. fr.) dans *La Croix* (29 nov. 1951), et *La Documentation catholique* (16 déc. 1951), d'après le texte italien paru dans l'*Osservatore romano* du 23 novembre. On se contentera d'en rappeler la conclusion :

Quelle est donc l'importance de la science moderne vis-à-vis de la preuve de l'existence de Dieu tirée de la mutabilité du cosmos ? Grâce à des investigations précises et détaillées dans le macrocosme et le microcosme, elle a élargi et approfondi considérablement les bases d'expérience sur lesquelles se fonde l'argument et d'où l'on conclut à l'existence d'un « *Ens a se* », immuable par nature. En outre, elle a suivi le cours et la direction des développements cosmiques et, comme elle en a entrevu le terme fatal, de même a-t-elle indiqué que leur commencement se situe il y a quelque cinq milliards d'années : elle confirmait ainsi, avec le caractère concret propre aux preuves physiques, la contingence de l'univers et la déduction fondée que vers cette époque le cosmos est sorti de la main du Créateur.

Ainsi, création dans le temps, et pour cela un Créateur et par conséquent un Dieu ! Le voici donc — encore qu'implicite et imparfait — le mot que Nous demandions à la science et que la présente génération humaine attend d'elle. C'est le mot qui surgit de la considération mûre et sereine d'un seul aspect de l'univers, à savoir de sa mutabilité ; mais il suffit déjà pour que l'humanité entière, sommet et expression du macrocosme, prenant conscience de son sublime auteur, se sente sa chose, dans l'espace et dans le temps, et tombant à genoux devant sa souveraine Majesté, commence à en invoquer le nom...

La connaissance de Dieu, unique Créateur, commune à beaucoup de savants modernes, est certainement l'extrême limite à laquelle peut arriver la raison naturelle ; mais elle ne constitue pas — comme vous le savez bien — l'ultime frontière de la vérité. De ce même Créateur, que la science rencontre sur son chemin, la philosophie et plus encore la révélation — collaborant harmonieusement parce que toutes trois instruments de la vérité et rayons d'un même soleil — contemplent la substance, dévoilent les contours, décrivent les traits. Par-dessus tout, la révélation en rend la présence comme immédiate, vivifiante, pleine d'amour ; c'est celle que le simple croyant et le savant expérimentent dans l'intime de leur cœur, quand ils répètent avec assurance les concises paroles de l'antique Symbole des Apôtres : *Je crois en Dieu, le Père tout puissant, créateur du ciel et de la terre...*

* *

VI. André HAYEN, S. J. — **L'Intentionnel selon S. Thomas.** *Préface du R. P. Maréchal.* — In-8 de 286 p. — Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1954.

Cette étude de métaphysique a été publiée en 1942 comme thèse de maîtrise à l'Université Grégorienne. L'*Ami* ne pouvait alors en parler. Cette seconde édition a été revue et même en certaines parties quelque peu modifiée pour répondre aux critiques formulées par certains thomistes qualifiés.

L'A. appelle « intentionalité » d'un être la présence en cet être d'une forme ou d'une perfection qui le dépasse et l'entraîne hors de lui-même. D'où il suit que « la présence intentionnelle d'une perfection à un être se définira par l'identité active, mais imparfaite de cet être à cette perfection » (p. 16) ; d'où également un rapport étroit entre les concepts d'intentionalité, de tendance, de participation.

Le livre Ier retrace le cadre historique et doctrinal dans lequel s'insère chez S. Thomas la théorie de l'intentionnel : ensemble en fonction duquel il conviendra d'interpréter les détails. Après un aperçu de l'*intentio* chez les auteurs du XIIIe siècle, H. marque combien la pensée de S. Thomas est encore elle-même imprécise : elle ne rejette aucun des sens attribués de son temps au mot *intentio ;* mais nulle part S. Thomas n'expose une théorie complète de l'intentionnel. Cette seule constatation suffirait à montrer le prix qu'il faut attacher à la thèse de H., puisqu'elle va dégager une doctrine cohérente de principes épars dans l'œuvre entière du Docteur angélique.

Une hypothèse fondamentale paraît vraisemblable : l'attitude philosophique de S. Thomas ne se

caractérise pas par une option pour la métaphysique d'Aristote contre celle de Platon, mais par l'adoption du point de vue *noétique* d'Aristote pour opérer la conciliation entre le réalisme métaphysique du Lycée et la métaphysique de la participation de l'Académie.

Ce principe de la participation, chez S. Thomas, repose sur la doctrine de l'analogie de l'être. Sans méconnaître la valeur de l'analogie de proportionnalité, H. s'arrête de préférence à l'analogie d'attribution qu'il faut reconnaître entre la créature et Dieu. Il se demande (et ce sera, on le verra, sa conclusion finale)

« s'il ne faut pas admettre que, sans être le moins du monde consciente *in actu signato*, la relation de l'être créé à Dieu est pourtant impliquée par la perception, c'est-à-dire par l'affirmation de la réalité de n'importe quel être fini, et que d'autre part, l'être fini est intrinsèquement constitué « en soi » par son rapport à Dieu. La participation poserait ainsi, en thèse fondamentale, la présence créatrice de Dieu intrinsèquement constitutive de la créature » (p. 89).

Le livre II étudie les diverses expressions de la conception thomiste de l'intentionnel. L'A. part de la causalité instrumentale pour monter jusqu'au niveau de l'*intentio* intellectuelle par étapes successives. L'*intentio fluens* de l'instrument est rapprochée de l'*intentio quiescens* de la connaissance, ce qui permet, en suivant de près les textes de S. Thomas, d'analyser l'activité du sens externe et de déterminer la nature ontologique des *species* :

Intentio fluens in medio ou bien *quiescens in anima*, la *species* est l'objet lui-même, qui d'abord commence d'exercer une action, à la fois physique et « intentionnelle » sur le sujet et qui ensuite se trouve « intentionnellement » présent au sujet connaissant qu'informe cette action « intentionnelle » et dont la réaction, déterminée par cette information, « possède » l'objet dans l'unité d'un acte immanent de connaissance » (p. 137).

Mais, selon H., S. Thomas ne s'en tient pas là. On découvre chez lui une conception « intentionnelle » des facultés sensibles et de leur interdépendance. C'est en étudiant cette « intentionalité » et cette interdépendance des facultés de l'âme que l'A. décrit une montée de l'esprit depuis les sens, en passant par l'imagination et la mémoire, jusqu'à la conscience et la « cogitative ». La cogitative, aux confins de la partie sensitive et de la partie intellective de l'âme, ne peut se définir autrement que par la présence intentionnelle de l'intelligence à la sensibilité. A ce sujet Hayen analyse les différentes significations données par saint Thomas au mot *intentio* : *intentio* = *intensio*, intensité ; *intensio* = intention ; *intentio* = attention ; et il constate immédiatement que c'est « l'attention volontaire et objective » qui commande la connaissance intellectuelle (p. 173). Nous voici désormais en plein dans le domaine de l'intelligence ; mais, pour expliciter la pensée profonde de S. Thomas, H. estime préférable d'employer les termes de M. Blondel, le *noétique*, le *pneumatique*. Sans doute, il n'y a pas équivalence parfaite entre noétique et *intentio rei* (ce que nous appellerions volontiers du mot consacré par la scolastique, *species impressa*), ni entre pneumatique et *intentio mentis* (*species expressa*) ; néanmoins les termes blondéliens font peut-être mieux saisir le pourquoi de l'objectivité de notre connaissance intellectuelle, l'objectivité de l'*intentio rei* s'expliquant par l'objectivité de l'*intentio mentis*, celle-ci comportant une orientation objective de l'attention volontaire vers l'objet et cette orientation elle-même « s'expliquant par l'identité entre la forme qui la spécifie, la *species* et l'objet » (p. 201) [1].

Des conclusions doctrinales sont proposées dans le livre III : c'est la partie vraiment constructive de la thèse. Nous ne pouvons malheureusement y consacrer que quelques indications succinctes. Pour H., la théorie de l'intentionnel permet à S. Thomas d'expliquer *métaphysiquement* l'objectivité de la connaissance humaine du monde extérieur : mais cette explication n'est possible que dans la mesure où il sera démontré que le concept d'intentionnel est véritablement un concept métaphysique.

L'explication fondamentale est suggérée par Jean de S. Thomas : sans parler d'une relation « transcendentale » de l'être fini à Dieu, on peut dire que

l'être fini, participant, n'est intelligible — et partant réel — que comme « quelque chose » d'essentiellement et intrinsèquement rapporté à Dieu d'un rapport de participation, c'est-à-dire d'un rapport de dépendance, selon l'efficience et la finalité. L'essence de pareil être, principe constitutif de sa réalité, sera réellement, mais non point inadéquatement, distincte de son existence. Elle sera cet être même, pour autant qu'il est limité et déterminé à être « en soi », *tel* être. L'*esse*, lui aussi principe constitutif de cet être, sera cet être même, en tant que possédant, *en dépendance* de Dieu, son *esse*.

Ainsi seraient expliquées à la fois l'immanence de l'*esse commune* aux divers êtres finis, et son unité, unité de rapport, résultant de l'unité du terme divin auquel se rapporte chaque être fini, pour autant qu'il est véritablement être.

Ainsi retrouverions-nous, pour résoudre le problème cardinal de la métaphysique, l'*intentionalité de l'être* définissant l'être fini par sa relation essentielle à Dieu qui le dépasse et dont l'action intime, la présence créatrice, le constitue dans sa réalité et son intelligibilité propre (p. 251-52).

L'intentionalité de l'être, transporté dans l'être spirituel, permet d'entrevoir le point d'attache du naturel au surnaturel, Dieu intervenant pour suppléer aux déficiences de l'esprit créé. La vie chrétienne n'est-elle pas « une vie de collaboration tellement profonde avec Dieu qu'on ne saurait trop exalter la nécessité primordiale, totale, de la grâce et de l'action divine, mais qu'on ne saurait non plus exagérer la nécessité ni la réalité de la correspondance humaine à la grâce » (p. 266).

Trois tables terminent ce volume précieux : textes cités de S. Thomas ; matières ; noms de personnes.

A. M.

[1] Plus exactement, la *species expressa*, le *verbum mentis* doit être dit, non *id quod*, ce qui est atteint immédiatement par l'intelligence ; mais *id in quo*, le moyen dans ou par lequel l'objet même est atteint. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. 10, a. 4, ad 1^m et l'opuscule *De natura verbi* qui reflète la pensée thomiste.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Péché contre le Saint-Esprit ?

Q. — Que faut-il entendre par « péché contre le Saint-Esprit », « qui ne sera pardonné ni dans ce monde ni dans l'autre », dont il est question dans S. Marc, III, 29-30.

R. — La question du péché contre le Saint-Esprit a déjà été abordée dans l'*Ami* à deux reprises : en 1924, p. 813, en 1936, p. 276-78. Il est possible que beaucoup de nos lecteurs ne possèdent pas ces articles déjà anciens : aussi reprendrons-nous brièvement ce sujet.

I. Tout d'abord, *l'interprétation littérale* des textes. — Le texte de Marc, cité par notre consultant, possède un parallèle chez Matthieu et chez Luc. Mais le contexte historique est mieux gardé en Matth. et en Marc qu'en Luc :

Matth., XII, 28-31. — 28. Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, il est déjà venu à vous, le royaume de Dieu.

29. Quelqu'un peut-il pénétrer dans la maison d'un homme fort... sans l'avoir enchaîné au préalable ?...

30. Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi, disperse.

31. C'est pourquoi je vous le déclare : Tout péché, tout blasphème sera pardonné aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera point pardonné.

32. Et si quelqu'un dit un mot contre le Fils de l'homme, il lui sera pardonné. Mais s'il parle contre l'Esprit-Saint, il ne lui sera pas pardonné, ni en ce monde, ni en l'autre...

Marc, III, 24-29. — 24. Si un royaume est divisé contre lui-même, ce royaume-là ne peut subsister...

27. Personne ne peut entrer dans la demeure d'un homme fort... s'il ne l'a d'abord attaché...

28. ...Tous les péchés seront remis aux fils des hommes et même tous les blasphèmes...

29. Mais quiconque aura blasphémé contre l'Esprit-Saint n'aura jamais (οὐκ ἔχει... εις τόν αἰῶνα) de rémission, car il est coupable d'un péché éternel (ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος).

30. Jésus leur parla ainsi parce qu'ils avaient dit : il est possédé d'un esprit impur !

Luc, XI, 18-23 ; XII, 10. — XI, 18 : Si Satan est divisé contre lui-même, comment subsistera-t-il puisque vous dites que c'est par Beelzéboul que je chasse les démons...

21. Lorsque le puissant bien armé garde son palais, tout son avoir est en sécurité.

22. Mais lorsqu'un plus fort que lui arrive et le vainc...

23. Celui qui n'est pas avec moi est contre moi, et celui qui ne recueille pas avec moi, dissipe...

XII, 10 : A quiconque parlera mal du Fils de l'homme, il sera pardonné ; mais à celui qui aura blasphémé contre l'Esprit-Saint, il ne sera pas pardonné.

(Disposition des textes d'après P. Galtier, *De pœnitentia*, Rome, 1950, p. 167 ; traduction d'après la Sainte Bible (Pirot-Clamer).

Dans Matth.-Marc, le « blasphème contre le Saint-Esprit » est mis directement en rapport avec la guérison du démoniaque, à qui, en le délivrant, Jésus rend la vue et la parole :

Ce miracle éclatant avait jeté dans la stupeur les assistants qui se demandaient si le thaumaturge n'était pas le Fils de Dieu ou le Messie attendu. En entendant ces paroles de la foule, les Pharisiens y répliquaient en disant : « Celui-ci ne chasse les démons que par la puissance de Beelzébub, le prince des démons.

Jésus, connaissant la malice de leurs pensées, les réfuta directement en montrant que, s'il chassait les démons par la puissance de Beelzébub, Satan serait lui-même son propre adversaire et détruirait son propre royaume. L'expulsion des démons, qu'elle soit faite par Jésus ou par les exorcistes juifs, ne peut donc pas être l'œuvre de leur prince. C'est l'œuvre de Dieu et elle s'accomplit par son esprit. Si donc Jésus chasse les démons par l'esprit et la puissance de Dieu, il fonde et établit sur terre le royaume de Dieu, opposé à l'empire du démon sur les âmes, et il remplit ainsi une fonction de sa mission messianique, celle d'anéantir la domination des esprits de ténèbres parmi les hommes. Le démon est lié par lui et sa maison est dévastée. Les hommes, par conséquent, s'ils ne veulent pas perdre le fruit de sa mission terrestre, doivent s'unir au Christ et se proclamer manifestement pour lui ou contre lui. (E. Mangenot, *Blasphème contre le Saint-Esprit, D.T.C.*, II, 910).

Et voici la conclusion tirée par Jésus lui-même de son argumentation : « C'est pourquoi, je vous le déclare : Tout péché, tout blasphème sera pardonné aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit-Saint ne sera point pardonné » (Matth., XII, 31 ; cf. Marc, III, 28-29 ; Luc, XII, 10).

Pour montrer la gravité de ce blasphème, déclaré par Jésus lui-même irrémissible, le Sauveur prend la comparaison des paroles proférées contre « le Fils de l'homme ». (Matth. et Luc). Pour ces deux évangélistes,

ce qui est rémissible, ce sont les paroles contre le Fils de l'homme, tandis que les paroles (Matth.) ou les blasphèmes (Luc) contre l'Esprit-Saint sont irrémissibles. Le sens paraît être qu'on est excusable jusqu'à un certain point de méconnaître la dignité de Celui qui se cache sous les humbles apparences d'un homme, mais non de s'en prendre aux œuvres évidemment salutaires qui révèlent l'action de l'Esprit-Saint. (Lagrange, *Evang. selon S. Marc*, Paris, 1920, p. 69).

En distinguant deux sortes de blasphèmes, S. Matthieu et S. Marc montrent mieux l'énormité du crime des scribes. Tout blasphème est déjà une atteinte à la majesté divine : mais

les blasphèmes ordinaires sont le fruit de la colère : on maudit dieu parce qu'on le croit hostile, parce qu'il punit ou maltraite. Cette faute, si énorme qu'elle soit, a son excuse partielle dans l'ignorance de l'homme et dans l'incompréhensibilité des voies de Dieu. Ici — dans la guérison du démoniaque — l'œuvre est évidemment salutaire ; il s'agit d'un acte de bonté ; les démons sont expulsés, ce qui correspond le plus souvent à une guérison. Non seulement les scribes blasphèment, mais encore ils veulent entraîner les autres dans leur blasphème et, ne pouvant méconnaître une action surnaturelle, ils l'attribuent à l'esprit impur, plutôt qu'à l'Esprit-Saint. Ils s'attaquent à ce qui peut les sauver ; ils se mettent en contradiction avec la bonté et la grâce, et c'est ce qu'insinue S. Thomas : *dicitur irremissibile* (*peccatum*) *secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum* (II^a-II^{ae}, q. XIV, a. 3). (Lagrange, *op. cit.*, p. 68).

Une bonne conclusion de cette comparaison des textes évangéliques parallèles sera empruntée à L Marchal, *Evangile selon S. Luc* (*Bible* Pirot-Clamer, p. 160) : « Dans le contexte de Matthieu et

de Marc, on peut facilement entendre le péché contre le Saint-Esprit de la faute de ceux qui, attribuant au démon les œuvres surnaturelles accomplies par le Christ, ferment volontairement les yeux à la lumière. Cette attitude ne laisse aucune place possible au repentir, c'est pourquoi une telle faute ne peut avoir son pardon. Dans Luc, ou ce *logion* n'est pas en relation avec les miracles de Jésus, il a un sens plus général, celui de résistance aux impulsions de l'Esprit-Saint ; ceux qui, poussés par la grâce de l'Esprit-Saint à reconnaître Jésus, s'y refuseront ou le renieront, se privent de tout moyen de conversion et de pardon.

« Ce n'est donc pas une restriction au pouvoir de pardonner, qui sera confié à l'Eglise. Tous les péchés sont rémissibles. Mais le pardon est subordonné aux dispositions intérieures, au repentir et à la demande de rémission. Le péché contre l'Esprit-Saint étant un aveuglement volontaire, méconnaissant la bonté et la miséricorde de Dieu, ne peut être pardonné tant que subsiste cette disposition incompatible avec le pardon. Il n'est donc pas en soi irrémissible ; mais, par suite des conditions où se trouve celui qui le commet, il n'est, en fait, jamais remis. » (Cf. Lemonnyer, *Blasphème*, dans le *Supplément du Dict. de la Bible*, I, 981-89).

2. Venons-en maintenant aux applications théologiques, s'inspirant d'une manière plus ou moins directe des textes évangéliques. Dans la IIa-IIae, S. Thomas a consacré quatre articles (q. XIV) au blasphème contre l'Esprit-Saint.

Dans la première question, S. Thomas se demande « si le péché contre l'Esprit-Saint est la même chose que le péché de véritable malice ». Il s'agit donc de la nature même du péché contre l'Esprit-Saint. Après avoir rappelé l'interprétation suggérée par les textes sacrés, l'Angélique Docteur rapporte en second lieu celle de S. Augustin :

S. Augustin dit que le blasphème contre l'Esprit-Saint, c'est l'impénitence finale, c'est-à-dire quand quelqu'un persévère dans le péché mortel jusqu'à sa mort. Ce blasphème se produit non seulement de bouche, mais il s'exprime encore par la parole intérieure du cœur et par les œuvres, non en une fois, mais en de multiples occasions. Une telle parole (intérieure ou en acte) constitue le péché contre le Saint-Esprit, parce qu'elle va contre la rémission des péchés qui se fait par l'Esprit-Saint, charité du Père et du Fils. Le Seigneur ne dit pas aux Juifs qu'ils pèchent déjà contre le Saint-Esprit, car ils n'étaient pas encore dans l'impénitence finale ; mais il les avertit de prendre garde qu'en parlant comme ils le faisaient, ils n'arrivent à pécher contre le Saint-Esprit...

Voici une troisième acception :

D'autres disent qu'il y a péché ou blasphème contre le Saint-Esprit quand on pèche contre un bien qui se rapporte par appropriation à l'Esprit-Saint. On approprie à l'Esprit-Saint la bonté, au Père la puissance, au Fils la sagesse. Donc, concluent ces auteurs, on pèche contre le Père quand on tombe par faiblesse ; contre le Fils, quand c'est par ignorance ; contre le Saint-Esprit, quand on offense Dieu par malice, c'est-à-dire en choisissant le mal pour le mal. On peut agir par malice de deux façons : d'abord, en suivant l'inclination d'une habitude vicieuse, mais cette sorte de péché de malice n'est pas encore le péché contre le Saint-Esprit ; ensuite, en écartant, en rejetant avec mépris ce qui peut empêcher qu'on choisisse le mal, comme l'espérance le sera par le désespoir, la crainte salutaire par la présomption... Pécher de la sorte par malice, c'est pécher contre le Saint-Esprit.

Ces sens accommodatices amènent S. Thomas (dans l'art. 2) à distinguer *six espèces de péchés contre le Saint-Esprit*, et il entreprend de justifier ces six catégories :

On distingue avec raison les six espèces de péché... On les distingue d'après l'éloignement ou le mépris des choses qui peuvent empêcher l'homme de choisir le péché. En effet, ces choses se considèrent soit par rapport au jugement de Dieu, soit par rapport à ses dons, soit par rapport au péché lui-même.

L'homme est éloigné du péché par la considération du jugement de Dieu, qui unit la justice à la miséricorde, et par l'espérance, laquelle remet les péchés et récompense les vertus. Or cette espérance est détruite par le *désespoir*. — L'homme est encore détourné du péché par la crainte qui naît de la considération de la justice divine ; si cette crainte est détruite par la *présomption*, quand on présume, par exemple, qu'on peut obtenir la gloire sans mérites, ou le pardon sans repentir.

Les dons de Dieu qui nous retirent du péché sont au nombre de deux ; l'un est la connaissance de la vérité qui a pour contraire l'*attaque de la vérité connue* ; par exemple quand on rejette la vérité de foi connue, afin de pouvoir pécher plus librement ; l'autre est le secours de la grâce intérieure, qui a pour contraire l'*envie qu'on porte à la grâce donnée aux autres* ; par exemple, quand on jalouse non seulement la personne de son frère, mais encore le progrès que développe en lui la grâce divine.

Relativement au péché, il y a encore deux choses qui peuvent engager l'homme à en sortir. Tout d'abord, en considérant le dérèglement et le désordre de son péché, l'homme peut être porté à s'en repentir ; mais cette considération salutaire a pour la contrarier l'*impénitence* ; non pas celle qui consiste à rester dans le péché jusqu'à la mort, mais cette disposition du cœur qui implique la résolution de ne pas se repentir. Ensuite, en considérant la vanité et la faiblesse du bien qui résulte du péché, l'homme empêche ordinairement sa volonté de s'affermir dans ce péché ; mais une telle considération est détruite par l'*obstination*, grâce à laquelle le pécheur s'affermit dans la résolution de s'attacher au mal...

* *

Nous ne pouvons mieux faire que de reprendre notre conclusion de 1936 : « Nous sommes ici en face d'une interprétation n'ayant qu'un sens fort éloigné de celui du texte évangélique. Ces six sortes de péchés contre le Saint-Esprit ne peuvent être appelés tels que dans un sens fort impropre et analogique. Pour dire franchement notre avis, nous regrettons qu'on emploie l'expression « péché contre le Saint-Esprit » pour désigner le *désespoir*, la *présomption*, la *résistance à la vérité connue*, l'*envie de grâce accordées à autrui*, l'*impénitence* et l'*obstination*. Ou bien alors, il faudrait, avec S. Thomas, entrer dans de nouvelles explications, longues et confuses, pour montrer en quel sens ces péchés peuvent être dits irrémissibles (voir l'art. 3 de S. Thomas). Le mieux ne serait-il pas de revenir au sens littéral de l'Evangile ?

A. MICHEL.

Un prêtre, en état de péché mortel, peut-il célébrer la messe pour sa conversion ?

Q. — Quelle réponse donner à un interrogateur au sujet du cas suivant : « Un prêtre en état de péché mortel célèbre la messe *pour sa propre conversion.* Il commet de fait un sacrilège. Peut-on dire qu'il bénéficie néanmoins du fruit de la messe » ?

R. — 1° Notre consultant semble oublier la règle posée par le concile de Trente et renouvelée dans le Code, can. 807.

Concile de Trente : Session XIII (*De la très sainte Eucharistie.* — Ch. VII, *De la préparation à apporter pour recevoir dignement la sainte Eucharistie :* ...La coutume de l'Eglise fait voir que cette probation nécessaire consiste en ce que personne, se sentant la conscience chargée d'un péché mortel, quelque contrition qu'il semble avoir, ne doit s'approcher de la sainte Eucharistie, sans avoir fait précéder la confession sacramentelle. Ce que le saint concile prescrit devoir être observé perpétuellement par tous les chrétiens, et même par les prêtres qui se trouvent dans l'obligation de célébrer pour remplir leur office, pourvu qu'ils ne manquent pas de confesseur. Que si, par une nécessité pressante, un prêtre célèbre ainsi sans s'être confessé, qu'il se confesse le plus tôt possible.

Code : Que le prêtre conscient d'avoir commis un péché mortel, quelle que soit l'intensité de la contrition qu'il estime en avoir, n'aie pas l'audace de célébrer la messe sans confession sacramentelle préalable ; si, en l'absence de confesseur et en cas de nécessité, après avoir fait un acte de contrition parfaite, il a célébré, qu'il se confesse le plus tôt possible.

Il suffit de lire ces textes pour comprendre que le cas qui nous est soumis est totalement en dehors de toute prévision de l'Eglise.

Si, en effet, le prêtre est vraiment « *en état de péché mortel* », il ne lui est permis, *dans aucune hypothèse,* de célébrer. Il doit, *d'abord* et absolument, recouvrer l'état de grâce, soit par une bonne et valide absolution sacramentelle, soit par un acte de contrition parfaite, et dans ce dernier cas, il lui reste le devoir de soumettre sa faute, le plus tôt possible, au pouvoir des clefs par une bonne confession suivie d'absolution. Rappelons en passant que toute contrition, parfaite ou imparfaite, doit toujours être sincère, surnaturelle, souveraine, et universelle, et que la contrition parfaite se distingue de la simple attrition par *son motif* qui n'est autre que l'amour de Dieu pour lui-même, le motif de la crainte et celui de l'espérance étant ici insuffisants. Si le prêtre en question a fait cet acte de contrition parfaite, accompagné du ferme propos correspondant et de la résolution de se confesser de sa faute le plus tôt possible, il n'est plus « en état de péché mortel », et il pourra célébrer à deux conditions qui doivent se trouver réunies : s'il n'a *pas de confesseur* à sa portée et s'il y a cependant *nécessité* vraie de célébrer. Mais s'il n'a pas fait cet acte de contrition parfaite, il lui est strictement interdit de dire la messe et cela dans tous les cas imaginables, car ce serait un sacrilège formel, qui n'est jamais permis.

Ceci dit, rappelons les conditions qui peuvent justifier la célébration de la messe avant la confession, par le prêtre qui a conscience d'avoir commis un péché grave, mais qui s'en est repenti par un acte de contrition parfaite.

La première condition doit s'entendre d'une *impossibilité* matérielle ou morale de se confesser. Impossibilité matérielle : la distance trop grande, qu'il faut estimer en tenant compte de multiples circonstances concrètes : âge, état de santé, moyens de locomotion, temps dont on dispose ; impossibilité morale qui interdit de s'accuser à tel confesseur particulier (par exemple, un curé peut avoir une raison morale impérieuse de ne pas se confesser à son vicaire ; l'aveu de certaines fautes peut induire un jeune confesseur en grave tentation ; cet aveu ne peut être fait sans révéler le nom d'un complice, etc...).

La seconde condition : célébration *nécessaire.* Cette nécessité est la célébration d'une messe fixe le dimanche, d'une messe de funérailles ou de mariage en semaine, ou pour consacrer l'hostie du viatique à donner à un malade, sans que dans aucun de ces cas on ne puisse se faire remplacer. Elle existe aussi lorsqu'il y aurait péril de scandale ou de diffamation si le prêtre ne célébrait pas (Cf, Naz, *Traité de droit canonique,* t. II (Ch. de Clercq), n. 102).

Troisième condition : *obligation de se confesser quam primum,* c'est-à-dire, selon une interprétation commune, dans les trois jours, l'expression « quam primum » insérée dans les prescriptions légales devant être entendue dans ce sens. A ce sujet, on doit noter deux condamnations portées par Alexandre VII (prop. 38, 39) :

Prop. 38 : L'injonction faite par le concile de Trente au prêtre qui, par raison de nécessité, célèbre en état de péché mortel, de se confesser au plus tôt, est un conseil, non un prétexte.

Prop. 39 : Cette particule *au plus tôt* veut dire : quand le prêtre se confessera en son temps habituel.

La première proposition voulait voir un simple conseil et non un précepte dans l'injonction faite au prêtre ; Alexandre VII, en condamnant cette interprétation, rappelle qu'il s'agit ici d'un précepte formel.

La seconde proposition voulait qu'on permît au prêtre d'attendre le jour de sa confession habituelle ; en la condamnant, Alexandre VII fait entendre que le « quam primum » ne permet pas ce retard.

3° Faisons l'application de ces dispositions du concile de Trente et du Code au cas qui nous est soumis. Voici un prêtre qui, par malheur, est tombé dans une faute grave ; peut-être même les chutes se sont répétées quelques fois. Ce prêtre ne se décourage pas. Quand il se confesse, il renouvelle sincèrement ses résolutions ; mais il ne le peut pas toujours. Sans même parler du missionnaire qui se trouve à plusieurs journées de marche du confrère le plus proche, voici le cas du curé d'un petit village. Le prêtre le moins éloigné habite à une dizaine de kilomètres ; les chemins sont mauvais, les moyens de locomotion font défaut ; c'est l'hiver et la température est telle que ce prêtre âgé peut avoir de sérieuses craintes pour sa santé. Dans de tels cas, les « trois jours » de répit accordés pour le *quam primum* pourront être dépassés. D'autre part, le curé de ce petit village est, d'une part, moralement obligé de célébrer assez régulièrement pour répondre au désir de ses paroissiens qui ont retenu d'avance des messes à leurs intentions ; d'autre part, en ne célébrant

pas, il risquerait d'éveiller des soupçons dans l'esprit de son peuple et de perdre sa réputation, d'où résulterait un scandale grave. Que devra-t-il faire ? Regretter sa faute par un acte de contrition *parfaite*, rentrer ainsi dans l'amitié de Dieu, prendre la résolution de recourir à une absolution dès que possible ; et dès lors, avec un amour de Jésus et une humilité qui s'impose dans un tel cas, il pourra célébrer avant même que l'absolution ne soit venue sceller sacramentellement le pardon divin déjà obtenu par sa contrition toute pénétrée de charité surnaturelle.

Si un prêtre, réunissant toutes ces conditions, se trouve libre de son intention, par exemple un dimanche, et qu'il veuille se l'appliquer à lui-même, en vue d'obtenir de Dieu sa conversion totale par un retour sincère et définitif à la vie surnaturelle, il serait inexact de prétendre qu'il commettrait un sacrilège ou qu'il ne pourrait pas bénéficier du fruit de sa messe.

Mais on le voit, nous sommes loin des hypothèses contradictoires et inadmissibles du cas tel qu'il nous était soumis : celui d'un prêtre qui, se trouvant *actuellement en état de péché mortel*, célébrerait une messe *sacrilège* pour sa propre conversion !

4° La vérité de la doctrine que nous avons rappelée ne doit pas cependant donner lieu à des applications laxistes et erronées vers lesquelles on risquerait de glisser, dans certains cas concrets. Illusions sur la gravité des fautes commises, sur les difficultés matérielles et morales de s'adresser à un autre confesseur, et en particulier sur l'existence d'inconvénients graves *extrinsèques* à la confession (les inconvénients intrinsèques n'étant jamais un motif suffisant de l'omettre) ; illusions surtout sur les conditions absolument requises pour qu'il y ait contrition parfaite et que nous avons rappelées au début de ce travail, tout spécialement sur la nécessité d'une résolution ferme et sincère de quitter au plus vite les occasions prochaines et non nécessaires, qui ont entraîné au péché, etc. Le redressement d'une conscience qui serait ainsi faussée incomberait à un confesseur prudent et zélé, qui saurait, si le pénitent ne vient pas assez souvent chercher près de lui la lumière, s'ingénier à rendre les rencontres plus fréquentes, et à lui témoigner une charité dévouée, délicate et ferme. Ceci sera parfois d'une pratique assez difficile, en raison du secret de la confession qui doit être pleinement respecté à l'égard du pénitent lui-même. C'est de telles circonstances principalement qu'à la science et à la prudence, le confesseur sentira la nécessité de joindre, comme l'a dit Jésus, *orationem et jejunium*.

L'«AMI DU CLERGÉ» ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Louis LOCHET. — **Fils de l'Eglise.** — In-8 (22,5 × 14), 257 p. — Paris, Ed. du Cerf, 1954.

Sur les problèmes modernes d'apostolat, M. l'abbé L. Lochet a déjà publié des articles et des ouvrages de grande valeur. Ce livre ne nous offre d'ailleurs rien de complètement inédit puisqu'il reprend, pour l'essentiel, des études publiées par *La Vie spirituelle* de 1949 à 1954 et que les chapitres II (Le Mystère de l'Eglise) et III (La vie de l'Apôtre dans l'Eglise) se trouvent déjà dans *L'Apôtre dans le mystère de l'Eglise* (aux édit. Fides à Montréal, 1951). Mais c'est une heureuse idée que d'avoir rassemblé tout cela en un volume, où la plupart des questions psychologiques et spirituelles que pose l'apostolat aujourd'hui sont abordées avec délicatesse, franchise, hauteur de vues.

Le climat est un climat d'Eglise. Après avoir analysé les diverses tentations de l'apôtre, l'auteur le replace dans le mystère de l'Eglise, l'invite à se purifier de plus en plus, le remet en face de Jésus présent dans l'Eglise, lui rappelle le mystère pascal auquel il participe avec l'Eglise, l'invite au véritable esprit missionnaire et le laisse sur des perspectives de contemplation. Le chapitre IV, *purifications apostoliques* est un des plus féconds à méditer : l'auteur y décrit les étapes psychologiques d'une vie apostolique (adolescence, jeunesse, âge adulte, vieillesse), où chacun peut se reconnaître et profiter des conseils donnés pour assurer son progrès spirituel. Face aux difficultés et aux échecs, l'apôtre doit dépasser les mauvaises réactions : être résigné ou désespéré ; il a mieux à faire : se laisser purifier. S'il parvient à ce stade « il a dépassé les attitudes humaines. Celle du satisfait qui croit obtenir le résultat par ses propres forces, celle de l'aigri qui désespère d'obtenir le succès parce que ses forces sont insuffisantes. Il est entré dans la seule attitude d'une âme vraiment filiale, qui est celle de l'espérance » (p. 117).

---

1 R. P. Paul PHILIPPE, O. P. — **La Très Sainte Vierge et le Sacerdoce.** — In-18 de 175 p. — Paris, Edit. du Cerf, 1954.

2 R. P. E. NEUBERT, marianiste. — **La vie d'union à Marie.** — In-8 de 328 p. ; 750 fr. — Paris, Alsatia, 1955.

1. — La première édition de cet ouvrage parut en 1946 (voir *Ami*, 1946, p. 740). On a eu raison de le rééditer au cours de l'année mariale ; on ne saurait trop le conseiller aux prêtres, soit comme lecture spirituelle, soit comme manuel pour une retraite personnelle. Il a d'abord été donné, sous forme de conférences, à un groupe de prêtres de Paris avant d'être présenté, moyennant quelques retouches, sous forme de livre.

En voici les idées essentielles. Le rôle de Marie à l'égard du prêtre est analogue à celui qu'elle eut à l'égard de Jésus. Elle est pour lui une mère et une formatrice. Elle est la confidente et le guide de sa vie spirituelle personnelle. Elle est aussi son aide dans l'exercice du ministère sacerdotal. Tout l'ouvrage se résume dans cette formule, qui ouvre l'Introduction : « Le prêtre est un autre Jésus ; ce que Marie est pour son Jésus, elle l'est pour le prêtre ».

Ces paroles sont une citation de Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche (1868-1915), qui consacra sa vie à obtenir par la prière la sanctification des prêtres, fonda dans ce but un Institut de religieuses et dont on a publié des ouvrages singulièrement profonds sur le *Sacré Cœur et le sacerdoce* et sur *l'amour infini* de Dieu ; son procès de béatification est introduit en cour de Rome. L'ouvrage du P. Ph. s'en inspire très fréquemment. Mais son guide théologique principal est saint Thomas, dont les idées sont mises en valeur à chaque page et dont le texte latin est cité en note.

Cet ouvrage est donc avant tout doctrinal ; il veut convaincre et par là invite à pratiquer ce qu'il enseigne ; il en indique les moyens, mais sans entrer dans beaucoup de détails.

Les citations sont précises, accompagnées de leurs références ; on a malheureusement laissé échapper un certain nombre de fautes d'impression (par ex., p. 160

161, en note, on en compte trois, assez lourdes, pour quelques citations latines de S. Thomas).

2. — Le P. Neubert s'adresse à tous les fidèles qui aspirent à une « vie d'union à Marie ». Le plus connu de ses ouvrages est un opuscule intitulé « Mon idéal, Jésus fils de Marie », qui a atteint le chiffre de 500.000 exemplaires et a été traduit dans une vingtaine de langues. Pour les prêtres il a publié en 1953 (Paris, Spes) « Marie et notre sacerdoce » (voir *Ami*, 1953, p. 255), où il propose la même doctrine que le P. Philippe, mais avec des indications pratiques plus nombreuses. Le même caractère pratique se retrouve encore dans le volume important, sorte de Somme de dévotion mariale, qu'il a intitulé « La Vie d'union à Marie ». Basé sur la doctrine exposée dans « Marie dans le dogme » (Paris, Spes ; voir *Ami*, 1954, p. 290), ce nouveau volume, qui paraît en 1re édition, enseigne au chrétien à faire passer dans sa vie ce qu'il sait de Marie par sa foi.

Le P. N. divise son ouvrage en deux parties : Union ordinaire, et union mystique à Marie.

Dans la première, la plus longue (p. 35-234) il montre au chrétien qu'il peut, par ses efforts aidés de la grâce actuelle vivre avec Marie en union de pensée ; de volonté ; de sentiments ; et cela, dans ses exercices de piété ; dans sa dévotion à l'Eucharistie ; dans le travail spirituel et notamment dans l'oraison ; dans la mise en œuvre des vertus théologales et dans l'apostolat.

La seconde partie traite de l'union mystique à Marie (p. 235-315). Par ce terme, l'auteur n'entend pas parler de visions, révélations, etc., qui relèvent des expériences mystiques extraordinaires, mais « d'une conscience d'une activité intérieure attribuée à Marie, qui perfectionne les dispositions de l'âme en y ajoutant les dispositions de Marie et dirige son activité selon les intentions de sa Mère en vue d'une union plus étroite avec Dieu. La conscience de cette action de Marie peut être plus ou moins intense et envahissante, au point que l'âme se sent comme possédée par Marie, comme identifiée à Marie et qu'elle sent Marie comme étant pour ainsi dire l'âme de son âme. Il s'agit [donc] d'une certaine présence de Marie... d'une présence intérieure » (p. 244). Le P. N. explique comment on peut se disposer à cette faveur mystique qui n'est pas l'objet de mérite *de condigno*, mais à laquelle on peut aspirer et qu'on peut obtenir *de congruo* ; comment naît et croît cette union ; quels sont ses effets dans la vie spirituelle et dans les épreuves ; comment elle conduit à la transformation mystique en Jésus et à l'union à la Sainte Trinité, préparant ainsi l'union éternelle béatifique. Ce don mystique qui fut jadis assez rare semble devenir plus fréquent à mesure que se développe et s'affermit dans l'Eglise la théologie mariale, que se multiplient les apparitions de la Vierge et que s'accroît la dévotion mariale.

Les citations des vies de saints canonisés et d'âmes mariales encore vivantes abondent dans cet ouvrage. Les conseils pratiques se trouvent à chaque page en même temps que l'enseignement doctrinal. Les moyens de susciter et d'entretenir la dévotion mariale sont présentés en très grand nombre ; mais l'auteur, qui a l'expérience des âmes, répète à plusieurs reprises ce conseil, où S. Benoît eût reconnu sa chère « discrétion » : « Ne prenez que ce qui est pour vous ». Pratique, pieux, l'ouvrage est également remarquable par sa fine psychologie, qu'on admirera, par exemple, dans les chapitres sur l'empressement, sur l'union à Marie dans l'oraison et la lecture spirituelle.

Cet ouvrage convient à tous les fidèles, et plus spécialement aux âmes pieuses, aux religieux, aux prêtres, à tous ceux qui aspirent à une vie spirituelle marquée principalement du sceau marial. Divisé en 51 chapitres de 4 à 5 pages en moyenne, il se prête à une lecture spirituelle quotidienne. Nous le recommandons très vivement, convaincus que nous sommes qu'il est appelé à faire un très grand bien.

Cahiers de la Pierre-Qui-Vire : **Marie, Salut du Monde.** — In-12 de 208 p. — Paris, Desclée de Brouwer. 1954.

Ce cahier, particulièrement riche, est dû à des collaborateurs très variés : bénédictins, prêtres séculiers, dominicains, laïques. Les sujets sont aussi très divers : prédestination de Marie, mariologie des premiers Pères, liturgie orientale et occidentale, sens biblique profond de l'expression « servante du Seigneur », Marie et l'Eglise, leçons des apparitions mariales depuis un siècle, culte dû à Marie, son influence sur la condition de la femme au Moyen Age, ses rapports avec le paganisme d'Extrême-Orient, son rôle dans la Légion de Marie et la conversion présente ou future des incroyants, etc.

Les études vont de la haute théologie aux témoignages vécus. Certains exposés, tels que celui sur la prédestination de Marie (Dom Leblond), celui sur le culte dû à Marie (P. Robilliard), et plusieurs autres, nous semblent spécialement remarquables. Les prêtres, les religieux et religieuses et toutes les âmes d'oraison trouveront là une doctrine sûre et nourrissante.

R. P. P.-E. TRUDEL, O.F.M. — **Marie, Reine du monde et Mgr Ange-Marie Hiral, O.F.M. Documentaire.** — In-8 de XV + 328 p. — Editions Franciscaines, 2080 ouest, Dorchester, Montréal (25), Canada, 1954.

En traçant un bref aperçu du mouvement de piété qui préparait l'institution de la fête liturgique de Marie Reine (*Ami*, 1954, p. 636-637), nous ignorions le rôle de Mgr Hiral, sur lequel un religieux canadien attire notre attention en nous adressant le présent ouvrage.

Mgr Hiral (1871-1952) était français, né à Mèze, dans l'Hérault. Jeune Franciscain, il fut envoyé au Canada, participa à la restauration de l'Ordre dans ce pays, occupa des postes importants dans son Ordre, fut nommé en 1929 vicaire apostolique de Port-Saïd, et revint à Québec en 1950 pour y mourir deux ans plus tard.

C'est vers l'époque de son sacre (1929), que l'inspiration lui vint de se faire l'apôtre de « Marie Reine du monde », titre qu'il avait depuis longtemps remarqué dans la patrologie et la liturgie, et dont il voyait l'expression imagée dans le globe d'or que l'Immaculée tenait en mains lors de son apparition à sainte Catherine Labouré (1830). Ayant à construire sa cathédrale, il voulut qu'elle fut dédiée à « Marie Reine du monde ». Il multiplia les Lettres pastorales, les sermons, les correspondances particulières, les articles de revues, les démarches à Rome, afin que ce titre fût officiellement reconnu dans l'Eglise.

Le P. Trudel a rassemblé toute cette documentation dans son ouvrage. Ce « documentaire », comme il le qualifie lui-même, contient des richesses. Il faut souhaiter qu'il serve de base à un ouvrage qui soit une biographie de Mgr Hiral, vue surtout en rapport avec son activité en faveur de la Royauté de Marie, et qui soit aussi un exposé doctrinal complet et ordonné. Le P. Trudel est à pied d'œuvre pour ce travail : qu'il se hâte de nous le donner, pour servir de clé à qui voudra utiliser rapidement et complètement le Documentaire qu'il nous offre aujourd'hui.

Madeleine MUNICH. — **Regarde et cherche.** — In-16 de 128 p., 285 fr. — Paris, Ed. Ouvrières, 1954.

Nous avons recensé en 1953, p. 464, et en 1954, deux petits volumes de M. l'abbé Y. Daniel destinés aux adolescents, spécialement des milieux urbains. Celui-ci est du même modèle, mais convient plutôt (quoique non exclusivement) aux adolescents et adolescentes des

milieux ruraux. Les matières y sont réparties semaine par semaine selon l'année liturgique ; le procédé consiste à partir de la vie concrète, à poser des cas de conscience courants, et à former le jugement à la lumière de textes bibliques cités au bas des pages. Le tout est illustré en héliogravures de couleur.

Une innovation : la seconde moitié du manuel est constituée par un « fichier », recueil d'articles de périodiques, très bien illustrés eux aussi, et permettant à l'élève de répondre aux questions de la première partie. On y trouve des sujets variés : science, technique, faits divers, actes de dévouement, etc.

Ce volume n'est pas précisément un catéchisme de persévérance, mais plutôt un instrument de formation morale et chrétienne. L'élégance de sa présentation, son caractère concret, l'intérêt spécial du « fichier », le feront agréer des jeunes de 13-14 ans. Ceux-ci pourront même l'utiliser isolément, quittes à demander parfois une explication à un prêtre.

Equipe sacerdotale de Saint-Louis d'Alfortville. — I. **Vers le Christ avec le Peuple de Dieu**, 23 fiches de texte et 4 d'illustrations, 180 fr. — II. **Découverte du Christ** avec les Apôtres, 26 fiches illustrées, 180 fr. — III. **Introduction**, broch. in-8 avec préface du chanoine DOCK, 32 p., 120 fr. — Paris, Lethielleux, 1954.

Ce catéchisme a été expérimenté pendant 6 ans dans la banlieue de Paris, par des prêtres qui voulaient mettre fin à la désertion des enfants le lendemain de leur Communion Solennelle, et qui y sont parvenus dans une proportion intéressante.

D'accord avec l'autorité religieuse de Paris, ils présentent ici la doctrine chrétienne sous une forme originale et complètement indépendante du catéchisme national.

I. — Première année. Grandes lignes de l'Histoire sainte. Chaque fiche comporte en première page un résumé rythmé et très facile à retenir de mémoire, quelques questions et la suggestion d'un dessin ; au verso des textes bibliques soigneusement présentés. Ces faits concrets donnent lieu à l'enseignement de vérités telles que la foi, la création, le péché, etc.

II. — Deuxième année. Vie et enseignement de Jésus. La première page de chaque fiche est du même modèle que précédemment, mais contient en plus des références à l'évangile de saint Luc, que doivent posséder les enfants [1]. Le verso est un commentaire des faits évangéliques enrichi de citations de l'A. T. ou du N. T.

III. — Les auteurs indiquent leur but et leur méthode : éveil de la foi, formation à une vie chrétienne, collaboration des parents et des anciens du catéchisme, recours à la liturgie. Les fiches perforées ne sont remises aux enfants qu'à mesure de leur utilisation. Le 3e recueil, annoncé pour décembre 1954 et destiné à la 3e année, aura pour objet « L'Eglise, Peuple de Dieu ».

Ce catéchisme nous paraît très bien adapté à un milieu déchristianisé : il est concret ; il vise moins à meubler la mémoire qu'à faire vivre de la foi ; les belles photos des pays bibliques évoquent un contexte historique ; et surtout le rôle essentiel tenu par les parents est une garantie de persévérance.

On pourra aussi utiliser ce travail dans les autres diocèses, en le faisant aboutir au texte du national, habituellement de rigueur. Par quantités, les fiches, couvertures et anneaux peuvent être fournis séparément avec une remise de 5 %. Un livre du maître de la Ire partie est prévu pour 1955 (300 fr.).

[1] Rappelons l'édition de S. Luc dans un numéro spécial de *la Vie Catholique illustrée* (25 fr.).

1. M. M. d'AUBIGNY. — **Formation Chrétienne**, T. I. — In-8 de 228 p., 330 fr. (franco, 350). — Paris, Tolra, 1954.
2. Jean VERDIER, Marcelle CHANON et Anne-Marie AGNARD. — **Eveilleurs de Vie, I. Principes et méthodes.** — Gr. in-8 de 48 p. — Paris, J. de Gigord, 1954.
3. Marie-Louise ANDRE. — **Vers Notre Père du ciel.** — Gr. in-8 de 56 p., 180 fr. (franco 210). — Pochette des 24 dessins : 90 fr. (franco 105). — Lib. Robert, 5, avenue du Doyenné, Lyon.

1. — Réédition revue et augmentée de l'ouvrage connu et apprécié sous le titre « Formation chrétienne de mes Tout-Petits ». L'auteur s'y propose de donner une formation intellectuelle globale aux débutants avant toute étude de la lettre du catéchisme. Elle le fait avec un remarquable souci de se faire comprendre dans les moindres détails, de n'avancer que progressivement, et d'inculquer de solides convictions avant toute pratique cultuelle, Les exemples qu'elle donne et son ton direct rendent ces pages attrayantes. Ce premier tome comprend, avec une bonne introduction, l'explication du Credo, la grâce et les sacrements, les commandements de Dieu et de l'Eglise.

Les catéchistes auront là une excellente méthode concrète et longuement vécue d'exposition doctrinale. Il leur suffira d'y joindre les formules récemment mises au point d'initiation religieuse et liturgique. Un détail (p. 169) : les divorcés « remariés » ne sont pas excommuniés.

2. — Les auteurs ont réuni dans cette brochure l'essentiel des principes et des méthodes que l'on trouve depuis quelques années sous la plume des meilleures catéchistes contemporaines. Après avoir rappelé la nature de la grâce habituelle et les grands traits de la psychologie de l'enfant, ils précisent le but de sa formation religieuse (épanouir sa vie d'une manière maternelle), et les procédés employés : ambiance, silence, prière gestuelle, chant, mime, activités manuelles, et ils insistent sur la nécessité d'une prière personnelle et d'une sage formation morale. Excellent résumé à conseiller à toutes les catéchistes de Tout-Petits. Un second fascicule est annoncé, contenant des « suggestions pratiques pour l'utilisation des principes ».

3. — Réédition d'un recueil qui a déjà fait ses preuves. Il contient 24 leçons servant de modèle à la catéchiste, et autant de dessins à colorier destinés aux Tout-Petits de 4 à 5 ans. Son objectif est d'éveiller l'esprit à la notion d'un Dieu Tout-Puissant et Tout-Bon (15 leçons) et de donner un premier aperçu de la Personne de Jésus (9 leçons). Le procédé consiste à inventorier quelques-unes des preuves de la bonté de Dieu (fruits, oiseaux, moutons, etc.), et à les exprimer par le dessin. Le langage est bien adapté à la mentalité enfantine ; les dessins sont de bon goût. Il y a là un bon point de départ. On pourra le compléter au moyen des autres méthodes connues, et élever peu à peu l'âme de l'enfant à une louange divine moins intéressée. Rappelons que la suite de ce catéchisme se trouve dans « Avec Jésus vers le Père » (cf. *Ami*, 1953, p. 271).

IMPRIMATUR

Lingonis, die 22 februarii 1955

G.. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)